



هذه سائبة من حواشي الاشارات
موسومة ومعرفة بالتحاكات
مع حاشيتها مبرزا بان
على جبينها الرحمة
والغفران

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

(قال المحاكات بل يكفى في إثباته
اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر
السابق) اقول لا يذهب على
من تتبع فصول الكتاب ان كثيرا
في الاحكام المصدرة بالثبوت يستلزم
من النظر في الفصل السابق على
طريق الفكر والاكتساب وليس كذلك
بعضها مما يكون استنباطها من الفصل
السابق لاهل سبيل الاكتساب
والفرق بين البعض الاول وبين
المصدر بلفظ الاشارة اما بسهولة
الاكتساب فيها وعدمها في الاشارة
واما بان مقدماته حصلت في الفصل
السابق عليه بخلاف الاشارة ثم
للصدر بالثبوت كما جاز اثباته وبطلان
بصور اطرافه كما هو المشهور وقد يكون
بالثبوت المزيل للفا من نفس الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم
المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير متقنين لآتيه في سطح
التفريع غرضي بنا الآن ان نغرض من شرح الطبيعيات مستبينين بلفظ
مفوض الكمالات انه ولي الخبرات قوله (هذه اشارات) انك قد صرقت
فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والنتيجة حكم
لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفى في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته
او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى اصرى
سهلة الحصول بحيث يخرج الفروع من القوة الى الفعل مثلا اذا اقرر ان كل
انسان حيوان وكان منا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان
فحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان فهو الفروع فيكون نسبة
الاصول الى الفروع نسبة الكلى الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل
نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان سادهم اثبات الاصول واثباتها بالبرهان
حتى يستخرج منها الفروع اخص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل
كالاصول للجمل والجزل كالفروع فثبت اثبات الاصول يتكون الجمل معلومة يادى

اليدى على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات التمهيدية كما قالوا في الجزئيات
المتعلقة من القواعد الحقيقية بالذاتية وبما علمت حقيقة الخلل فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال المحاكات
والاصل مقدمة كلية يصلح آ) اقول الفروع غضايف للاصل فليعلم ان هذا المذهب في تعريف الضابط للاصول هو

فهيما يزاد في المنهجين كالنفس على العقل والعرف والحواس متفصلة على العرف في العقل الالهى الثلاثية بالفرج
غير المعنى للمنافسة الاصل كالمناظرة والاول بدل المقدمة بالمتقدمة لكثرة احسن لان كون الشيء مقدمة لما يحصل بعد جهة
جزءا للشيء والمراد بالصغرى ﴿ ٣ ﴾ والكبرى ما يكون جزءا للدليل وما يكون جزءا للتيسير لتناول

الاصول والقوانين المنطقية
التي تكون جزئية لها كاصولها
بدية كقولهم كل جو مجنون
كلين من الشكل الاول يتبع موجبة
كلية فان جرح جزئيات هذا الاصل
تكون بدئية مستغنية عن القوانين
المنطقية ولهذا كان العلوم المتقدمة
المنطقية كالمهندسة والحساب التي يكون
براهينها واقعة على الهيئة الجزئية
البدئية للاستدلال لا تحتاج الى القواعد
الكلية التي تنبسط هي منها زيادة
احتياج لكن قد يبدى عليها بهذا
الاصل للاصولية والقبضية الكلية
التي ليست لها جزئية حتى تحتاج
للاستنباط منها اصلا بطريق
التدريج لايستعمل قانونا بالقياس الى الجزئيات
البدئية ثم اتحاد بعض الصغرى
لتوجيه تفيد الصغرى بكونها
سهلة الحصول بان هذا التمهيد
للتخصص والتمسك كون القضية
الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى
قضية جزئية مستنبطة منها
ومن صغرى لا يكون سهل الحصول
فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالقياس
اليها وانه يظهر لمن تتبع مواد
الاستدلال ان المساعدة هي المقدمة
الكلية التي يسهل تعرف احوال
الجزئيات منها فلا يزال كون الشيء
والانبات لا يمتثل ولا يرتفعان احد
بالنسبة الى كون زوايا المثلث معلومة

ففيه نفس التنبهات بالجل قوله (وانا عبد وصي) فيه ثلثة اوجه
الاول انه كان بعض معاصره من المشايخ الكبار النفس منه وضع هذه الكتاب
جد كان الشيخ بوصيه قل تاليفه مراد ان هذا العلم من اعز الاقبية يجب
ان يحفظه ويحفظه الا من اهله واستعد به فالان ذكر تلك الوصية وقيل
اننا صدي وصي الثاني ان كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه
على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتأخرة في ذهنه نزل عنها ذكرها
عزلة الافادة الثالث ان قوله اعبد يكون بمعنى الاستعانة الى ابي سعيد
وصي وهي ان بعض بهذا الكتاب وحيث لا حاجة الى عذر قوله
(ان هذين النوعين من الحكمة الطرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان بعض
بن الحكمة ولا شك ان الصفة خصلة غير محموده اراد الشارح ان يعذر
عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مبلعت فن الحكمة لانها يتعارض فيها
الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجوده
فربما عن لم يرق ذلك فرض قوانين الحكمة عليه لا يجدى له الا زيادة
غلبة فلا بد ان بعض عليه لانه حيث يكون ايقاع شيء في غير موقفه وعلى
هذا يكون الضميمة محموده فان قلت الوهم نعايدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات والعقل مدرك للكلية فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع
انها كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكلية هو النفس
الا انها تدرك الجزئيات باكة الوهم والكلية بالقوة العقلية لكن انما بالحس
والوهم ومدركاتها اكثر فكم انما تحكم على المعقولات البهية باحكام
بالمحسوسات فلا جرم يقع في الغلط بالمعارضة بين الوهم والعقل هي انحداب
النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله (والنظر
ههنا يحتاج الى مزيد العقل) والعقل هو النفس تدرك بها البهيات
والذهن قوة النفس مهيأة لتحويل كساب والفكر حركة النفس الى المبادى
لتجميعها الى المسالك والنظر هو تكميل العقل بقوى المعقول
ولها شبه البهية بالعقل لان المعركة انما يدرك شيئا اذا كان بين وبين
المحرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه نقل البهيات وخص
الذهن بالتحويل لا محذور يمكن للذهن تحويل حتى يميز بين مبادى المسالك وغير مبادى
ليكن هذا احوال اكتساب والفكر بالتمهيد لان الحركة لو كانت مشبوبة
بالشوايب لا يثبت على اليه والنظر بالتدريج في ان الهدى اذا كان

فلسفيين انتهى واقول كلام الحاكم لا يخلو عن اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث ظاهرا شيئا انظر ان كل
انسان حيوان ولكن من طبيعة سهل الحصول آه والمناقشة في ان عمل الحيوان على زيد لا يحتاج الى استعداد اصلا
لذلك من محقق في الحقيقة ويرد على هذا القول بوجه انه يلزم خروج بعض مسائل الفلسفة عن ان يكون عقول

مع انهم باسرها اشتد في رتمه التعلق مثل قولهم كل جسم كذا وكل فضل كذا وكل كذا كما اختار ينهم ان معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون التعلق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون احداهما متصرا بل متصفا فان قلت لعل هذا القائل يلزم ان

﴿ ٤ ﴾

على سبيل التدة في كان اقرب انما قال في الله في و تقر ب في البسني ظاهر قوله (والجوهر يطلق على ما وجوده في الموضوع) المصدر نوهان غير متشقق كالعنبر وشتق من الاشياء الجامدة كما صهر من الحجر والجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مستقلا في ذلك الاسم الجامد فلهذا بين معنى الجوهر وهما اشكال وهو ان يدل معنى الصيرورة اما ان يتغير في مفهوم الجوهر اولا فان لم يتغير فهو ان يكون ما خولا من الجوهر بمعنى الكين لافي موضوع وان ادبر لا يجوز ان يكون ما خولا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما يكون - فابقى قصير - فابقى والجواب انه لا شك ان معنى الجوهر صيرورة الشيء جوهر لكن الجوهر ارا انه هو الكين لافي موضوع لا يكر ان يؤخذ الجوهر على انه حقيقة في ذاته اذ هي الصيرورة والجمع صيرورة الشيء جوهر ابد ما لم يكن وهو محمول ولا بد ان لا يحتمل به في اثبات جوهرية الاجسام لار هذا التماس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والحدوة وتكون المادة لم يكن منه وداخيه غير متلف والمادة ان اتخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يتناولها الا في معنى الجوهر في الحقيقة اذ هي الصيرورة وهو غير جار لانه صيرورة الشيء حقيقة بعدما لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبار ذلك فهذا صحيح ومثاب له هو مقصود من وضع هذا النمط اعني تحديق الجسم الذي هو موضوع الطبيعى فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم ترتيب ما قبل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي ينشئ التكلم وهو الطويل الرخيص العميق في الحقيقة عرض عن المصنف والجسم الجوهرى معرفة فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله (واعلم بان هذا النمط يشغل على مباحث) الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التي لا تجزى ثم في انه مركب من مادة والصورة ثم يشرح في بيان احوالهما وفي تشابه بينهما يثبت تناسل الابعاد والبعض عن الاجزاء التي لا تجزى وعن تناسل الابعاد طبعي وعن اثبات المادة والصورة وحوالهما انتهى فقد خلطه باحث الطبيعى بالباحث الالهي واما خلط ذلك لان العلم الاول حين شرح في التعليم بدأ بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعى علم يتعلق بالهوسات التي هي

الى جزئيات مستبعدة من صغريات سهولة الحصول كما في قولهم الكل مثلا جنس الخمسة والمقول على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب ماهو فصل الجنس لان ما ذكرت من التمسروا التمسروا في الماهيات الحقيقية دون الاعداس ارباب اكل ما خيرا داخلا فيها كان ذاتيا لها اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر خارجا عنها كان عرضيا على ماهو المشهور بينهم فان هذا القائل ذهب الى ان المراد بالاقول على كثيرين في تعريفات الكميات الخمسة ما يكون مقولا لها بما يجب نفس بالامر حتى لا يلزم كون الاندلس جنسا بالنسبة الى الفرس والحمار وايضا واكتفى بالقول على كثيرين على ماهو مجرد فرض العقل ادخل العرض العام في الجنس والخاصة في الفصل في الماهيات الحقيقية لان القائل عشتنة فيها بين الجنس والعرض السام وكذا بين الخاصة والفصل فيعجز حل الاول على كثيرين مختلفين في جواب ماهو وحل الثاني على كثيرين في جواب اى شيء هو في جوهره والقول بان اطلاق الفنون على مثل هذه القواعد له على سبيل التقلب والتوسع مما لا وقع له والجواب ان صدق الجنس على مفهوم الكلى مثلا ليس بمجرد عرض العقل بل

بحسب نفس الامر فلو حل القول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ماهو مقول بحسب نفس الامر كان مفهوم الكلى داخلا فيه ولم يلزم تحذور قليلا ويرد على ما ذكره من المثال انه سهو لان القاعدة بالقياس الى خي القاعدة الى المخرج لابد ان يكون مجزاها هو محمول على القاعدة وكذا لابد ان يكون موجزاها

﴿ اقرب ﴾

ايم من موضوعه ونحوه منها لم يفتى في كون الشيء والاثبات لا يمتنعان ولا يرتفعان بالقياس الى كون ذواتا للثلاث مساوية
لثانيتين واما من خطبان العلم (قال المحاكات ولما كان التفاصيل كالاصول للبعد) اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان
التفاصيل مستفادة من الجمل **هـ هـ** على ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب ولا شك ان الاستفادة منه اجلى

واظهر بالقياس الى الاستفادة نائب
التيهات للبعد او يقل لما كان
العلوم الاجالية اظهر واسهل
واقص بالقياس الى التفصيلية
والتفصيلية اخفى واعز واكمل
بالقياس اليها وكان اشبه
بالظريات كما ان الاجالية اشبه
بالديهيات نائب التيهات للبعد
هذا واما ما ذكره صاحب المحاكات
فقد عليه ان هذا مما يصح لو كان
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
بجملات لها ولا يخفى على السمع انه
ليس كذلك واهل مرادة لما كان
الجل مستفادة من التفاصيل
كما ان الفروع مستفادة من الاصول
نائب التيهات للجل وتوجه عليه
انه حينئذ لا شك انه كما يستفاد للجل
من التفاصيل كذلك يستفاد التفصيل
من الجمل في كثير من المواد فينبغي لا وجه
لاختصاص الجمل بالتيهات بل لو قال
وتيهات على تفصيل لكان مثل
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان
وجه اختصاص التيهات بالجل
لا بالاصول لا وجه اختيار الجمل على
التفصيل فتأمل فيه ونقل المحقق
الشريف قدس سره وجه
آخر وهو انه لما كان معظم الفرض
من الاصول فروعه او من الجمل
تفاصيلها وطا كان الفرض

اقرب اليها جرى الشيخ على وتبرر تعامجه فقدم الطبعي في البحث ولما كان
موضوع الطبعي هو الجسم الطبعي فلا بد من تحديق ما هيته المؤلفه
من الماده والصورة فوجب على الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من الماده والصورة وسجى بانيهما
في علم آخر يكون ذلك دغدغه لا تسلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم
المكمل ثم لما كان اثبات الماده والصورة موقوفا على نفى الجزء الذي
لا يجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يدخل اليه المقاصد فان المقصود
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات الماده والصورة ثم نفى الجزء الذي لا يجزى
واما تناسله الابداد فهو مما يتوقف عليه بعض احوال الماده والصورة
لثوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما سيجي ولهذا اورد في اثبات الكلام
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبعي متدرج من مبادئ
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة امور ذوات المبادئ الابدال الوقوف على مبادئها والمحسوسات
على الاطلاق مبادئ من جهة وقوعها في التغيير يادنى المبادئ فلابد ان يربط
الماده والصورة والمفاعل والغاية وازيد فيها العدم وكانت اعني به العدم
المطلق بل عدم شيء عامن شأنه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور
في المقالة الاولى من طبعيات السقاء الثاني ان موضوع الطبعي هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في تغير بالحركة والسكون ومراهم بذلك
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو غير ذلك يمكن بالفعل واللام يمكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبعي
من حيث انه يستند للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد الا انه من حيث يستند للصحة
والمرض واللام يمكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حبيته
استعداد الحركة والسكون هي الجوه من الموضوع لا حبيته بالحركة والسكون
الثالث ان مباحث الماده والصورة مصادر ذات في العلم الطبعي فوسائل
للفلسفة الاولى اما انها مصادر ذات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض
ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل

محمجا الى اظهر زائد وتخصم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب نائب الاشعارات
الاصول والتيهات للجل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول
والتيهات للجل بضمير الفرض المقصود شهلا الا اذا ذكره بل عليه ما تدفع ما اورد عليه بعض المحققين من ان هذا

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات لفروع الالاصول والتبنيات للنفاصل لا للجسم ولا بد على هذا الوجه بقضي
مناسبة الاشارات لفروع الالاصول والتبنيات للنفاصل لا للجسم ولا بد على هذا الوجه ان قال الشيخ سهل
عليك نفعها وتفصيلها لان كون التفصيل اسهل من التفرع ﴿ ٦ ﴾ لاني اشتراكهما في مطلق

السهولة اذ لا شك انه بعد تفصيل
الاصول كان استخراج الفروع
اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكمات
فما كان التفصيل كالاصول) بورد
عليه المحقق الشريف قدس سره
بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ
في صدر الكتاب سهل عليك
تفصيلها وتفصيلها لانه على انه
التفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع
من الالاصول واجاب عنه بعض
المحققين بان ما ذكره في المحاكمات
لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ
لان اجل ما خوذ من التفصيل ابتداء
لم لتفصيل تستفاد منها دواما
واستحضارا كما ان من اراد ضبط
امور يستفصلها اولاً ثم يضبطها
بجمل لا يحتاج في التفصيل في ثاني
الحل الى استحضار جديد اقول المتبادر
من تفصيل اجل لتفصيلها الى الاجزاء
وتفصيلها واحداً منها متفرقة مقارنة
خضوصاً واجمل قرنا وعديلاً للتفرع
المراد منه تفصيل الفرع واستخراج
جذورها لا دواما ولله قدس سره
حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع
من الالاصول او يوجب ذلك والا وفيه
بين قال المحاكمات فيه ثلثة اوجاه اقول
ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو
انه للمذكر في اول كتابه ما يدل على
ان تفصيل سهل بالنسبة الى من اخذ
القطانة بيده وكذا ذكره انه

العلمي اثبات الاعراض الذاتية وانتمت الاعراض الذاتية بتوقف
على ثبوت الموضوع واجرائه فلو كان ثبوت الموضوع واجرائه مسئلة
من السائل لتوقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي
لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة
ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل
العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غلبة مافي الباب
ان معرفة حقيقة الجسم معقوفة على اثبات المادة والصورة واما على
سائر احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكل
كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصور او تصديقا كذلك يتوقف
على معرفة المناهيات التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل
للالهي فلانها احوال لا تنحسج الى المادة في الوجود فان البحث هناك
اماعن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتخصصهما ولكل ذلك
غنى عن المادة الرابع ان في الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل
الطبيعي امان في الجزء فلان عدم الترك من الاجزاء التي لا يتجزى
من اعراض الجسم الطبيعي ولا تجزئية الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عند هم متصل
واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم لجزء لا يتجزى
فيكون هذا بمخاض عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي
الابعاد فلان الابدان المشابهة اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وفلك
ظاهراً لا غلبة مافي هذا البيان ان التجزئة والتشاعى من عوارض
الجسم لكن لا يكتفى هذا بل يجب مع ذلك ان بين انهما عارض له من جهة
الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة
الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة هنا كل خروج
من القوة الى الفعل في مادة فثبت الطبيعي انما هو في احوال تعرض
للاجسام الطبيعية من جهة احتمالها على المادة بوضع ذلك استقراؤك
المباحث الطبيعية بحثاً في البحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى
لا يتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهية
في الانقسام والصرف الاخر بحث عن تناهيه ولاتناهيه في الضم والتناهي
واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة السادة اما التناهية فظاهرة

يستبرها من تيسره ولا يخفى بالاصح منها من قصر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ
القطانة بيده ومن قصر عليه هذه لم يكن اهلاً لها فينبغي ان يضن بها ويحفظ عنه ثم صرح ثانياً بما علم القوام
فكان اعاده وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اعيد وصيبي واكرر التامهي هو اني

أوصى مرة بعد أخرى والمخس كره بمذاولي ويقر عنه بحسب المعنى قولك ليبيك وسعدك البابا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وتاميهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ متأخرا عن تأليف الكتاب فإنه بمنزلة الكديباجة وقد جرت العادة بتأخيرها ومطالع النصف ٧ فيكون مصنفه فريد الوصية المذكورة في آخر الكتاب

(قال المحاكات فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكلية) يعنى عليك ان استفاد من الكلام الاول ان المعاني الجزئية اذ لم يكن متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية فحين ان يكن مدركا العقل لكنه لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل العقل مدرك لما عداها اذ العقل مدرك للجزئيات المجردة والكلية وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها كما يدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات المحسوسة او المنطقة بها ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة لكننا اذا راجعنا وجدنا اننا لم نجدها شيئا من الجزئيات المجردة صكنا مدركا على الوجه الجزئي فاما انما ندرك انفسنا بالعلم الحسوسى وليس الكلام فيه ونذكر نفوس غيرنا وسائر المجررات الاخر بالوجود الكلية فصرح في الكلام الاول والثاني بما لا يحل للزاع فيه وحصل مقصود ثم لا يخفى ان نيله كلام صاحب المحاكات على ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس وحسب ان الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا ينسب اليها

ما يسمى واما الانتهائية فلانه ليس غدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما يشانه ان يكون متاهيا فان قلت لو كان كذلك لكان العلم والطب ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا يرضى الجسم الطبيعى نعم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الوجود لاهلى ان يصير موضوعا طبيعيا او باضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله (الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى) الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يمرض فيه بعدما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطعه على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يمرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كافي الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في الرمح فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بل لتل فر يتناول وتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض ابعاد مختلفة لا تبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وازدادت ابعاد الامكان لان مناسط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل بمقدار الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فهو يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة مختلفة فالمرقب باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اشغل التعريف لكونها من المرجحيات المرافقة واهذا التجدد هذه القفلة في كتاب الشفاوان استعمالها في مواضع عديدة الامتنان اذ اعرفت هذا فنقول قوتا جوهر كالجسم يشغل سائر الجواهر وقوتها يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة كالفضل يخرج باقي الجواهر وقوتها لثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن

المعارضة بخصوصها والافقد يستعمل النفس الحسنى المشترك في مدركات العقل كما يحكم على المقولات بان لها حيزا وجهتها الى غير ذلك (في المحاكات والازم مسبوقة الشيء جوهرها ببسب ما لم يكن وهو قول يمكن منع استعمله والتدريج كقول بعضهم من ان الصور الطبيعية للجواهر كانت كيفما في العقل

واذا جدت في الخارج اثقلت جواهر فان قلت هذا ليس صبرورة وانفلا باحثة بل الصبرورة الحقيقة ان يصبر زيد
مثلا عما بان كان هنالك شيء يكون زيدا وعمر الابن زالت صورة الزيدية وحصلت صورة العمريه مثلا على ما صرح به
الشارح في شرح كلام الشيخ في القسط السابع من الكتاب ﴿ ٨ ﴾ قلت لا شك انه بطل في العرف

اولا لفظ الصبرورة على مثل هذا المعنى
فيقال في المعارف المشهورة صار
للمفهوم ابلا احتياج الى انضمام قرينة
ولم يقل احد بان اطلاق الصبرورة
على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الامل
في الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق
الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم
ان اطلاق لفظ الصبرورة على مثل
هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون
اطلاق الجوهر المأخوذ في مفهومه
معنى الصبرورة على معناه من قبيل
المجاز لسوا ان يكون المأخوذ
المفهوم الحقيقي للفظ الجوهر هو المعنى
المجازي للفظ الصبرورة فان قيل المراد
من الشيء في قوله صبرورة الشيء جوهرها
بعد ما يمكن هو الجسم اذ الكلام فيه
ويشعر به ما ذكره المحقق الشريف
قدس سره حيث قال لا متشاع
مخلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا
سواء كان الجوهر جسما له او لازما
لماهية قلت الكلام بعد محل نظر
لما صرح به الشارح في الجريد
من ان الجوهر بذاته نواني للمعقولات
فلا يتشع مخلو الجسم عنها عينا
وان حل المعقول الثاني على معنى
يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره
بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق
في كتاب الجريد بالمعقول الثاني
على ما هو من لوازم الماهية وذلك
بان يريد بالمعقول الثاني العارض

ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان للاثنية ويرد عليه ان السطح خرج
بالجوهر ويمكن ان يقال المتكاملون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح
والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهي
جواهر فيكون السطح عندهم جوهر والمالم يتبين بعد ان الجسم ليس
كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على
تقديراته جوهر فاحتز من السطح بذلك التقييد على الترتل وثانيها
الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة فالكم جنس
يشتمل المتصل والمفصل ويخرج بالتصل المتصل ونقوله له الابعاد
الثلاثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلاثة ههنا الخطوط
المفروضة للمقطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على
ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلاثة ولو وجدت الخطوط بالفعل
في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون
مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم
التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار
كل جهة امتداد فيكون لها امتدادات ثلثة باعتبار ان ثلثة في جهات ثلث والى
هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
ونعني بها الخطوط المتوهمه لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي
الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشعمة
التي تغير امتداداتها وانما يعرف الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي
الكمية التي تغير وتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم
التعليمي به لان حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاثة وتوضيحه
انه حشوما بين السطوح فانه ينتهي في اى جهة كانت بالسطح ولا شك
ما ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم
التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية فاعلم بالجسم الطبيعي
متأهبة بالسطوح حتى ان الموجودين اثنين السطوح امران احدهما الجسم
الطبيعي وثانيها الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا من يد
على هذا التصور للجسم التعليمي قوله (وقد زيف الفاضل الشارح
حداه المذكورة) واعلم ان اعتراض الامام الخميني لو كان هذا التعريف
حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشاهد المشهور فيما بين القوم

الذي لا يحاذي به امر في الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال ﴿ ان الجسم ﴾
بعد هذا ايضا ان الصبرورة بمعنى الجبل لا يفتنى تقدم الحصول على الحصول اليه تقدما ذاتيا بل يكفي فيه التقدم بالذات
لانهم قالوا يصحق الجبل في القدماء بالزمان وايضا قد يقرر عندهم ان جميع الرضيات يكون مجعولة للباصل بخلاف الذات

الذات حتى يجعل بعضهم المجسولة جمعاً للعوارض وعدمها معرفة بالذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى من منطوق الشفاء ان كل واحد من الرجودين يلحق بالمادية خواص وعوارض تكون للمادية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له في الوجود الاخر ﴿ ٩ ﴾ وربما كانت له لوازم تلزم من حيث المادية اكن المادية تكون منفردة

اولاً لم يرها شيء هذا كلامه وهو صريح في ان لوازم المادية مستندة الى المادية وما تأخر عن وجودها المطابق فنحقيق الصلوة والجهيل بين المادية وبينها (قال المحقق الان صيغة الشيء حقيقة بعدما لم يكن محالاً ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالاً على الحقيقة هي المادية الموحودة فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة ثم تصير حقيقة واستلزامه عليه ان الحقيقة الواقعة في نفسه لفظ الجوهر تذول المدوم والموجود تتساوى اليه ما وافق مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجي والمعلوم الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى الخاص كانت بمعنى المادية الموحودة في الخارج ثم تذول المدوم الخارجي وحصل الموجود الواقع في تعريف الحقيقة على الموجود المطلق فانه لما ذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقائق كان لها حدود بحسب الاسم بحسب الحقيقة وأما المفهومات فلما لم يكن لها الا المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع في اول التعاليم من حدود الاشياء التي يبرهن على وجودها في شفاء العلم

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بافتراض بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارة ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حيداً ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اهم من ان يكون جسماً طبيعياً او جسماً ظاهرياً فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئ بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المادية المركبة منها استبرية لا حقيقة فلو كان هذا التعريف حيداً يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي استبرية وانه محال واي ذى قسم في علم يزعم ان الجسمية المتصفة بالماهية يقتضي اتصال بحسب ابعاد مفروضة بل انهم لم يحاولوا البحث عن حقيقة الجسم اردوا ان يبرهنوا بغيره ير محل النزاع فتصوبه علامة خاصة به من ملة لا فائدة كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد قصدى للباحث على التزول وتقرير جوابه عن الاول انه انما بطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لاقى موضوع والموجود لاقى موضوع خادق على واجب الوجود فلو كان جسد الكائن واجب الوجود مركباً من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لاقى موضوع ليس مادية الجوهر بل لازمه لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية المعلوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولاً بالواطئة على المادية المحدودة والناطقة ليست محمولة على الجوهر المواطئة فهي لا يكون فصلاً بل الفصل هو المابل للابعاد وهو شيء ما من شأنه قول ادبعاد وفيه فطر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر بطان الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجه اخر منها انه لو كان الجوهر جسداً لكل الانواع لكان في حقه مشاركة فيه وتمازى بعصول تلك الفصول ان كانت اعراضاً لم تقوم الجوهر بالعرض وراكات جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابي نالصل احتياج الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليه صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض الهام عليهم على ما تقرر في صناعة المتعلق ومنها انما اذا فلك الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستثناء عن الموضوع وتكون ماهيته على ذلك الاستثناء والمادية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

انه هي حدود بحسب شرح ﴿ ٢ ﴾ الاسم ثم لما ثبت وجودها و برهن عليه صارت تلك الحدود بينها حدوداً بحسب الذات والحقيقة اقول لا يخفى على الناظر في انفسها صريحة في ان المراد من الوجود المتأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الموجود الخارجي فانه مع ما اورد بعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة في تفسير

الجوهر لعدم منوع كتناول الجوهر وهل كلام القائلين الا فيه كيف والعدم المطلق لا ذات له والمراد بالجواهر هنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه كل مقول في جواب اي شيء هو في جوهره اي في ذاته وكما اراد ان الحقيقة تناول المعلوم الخارجي تناول الجوهر لم يفسد المقصود المعترض من ان الحقيقة ١٠ هي الالهية الموجودة مطلقا

فلا رد ما اورد عليه انتهى ودلت لما عرفت ان الرجوع الى المأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجي لا المطلق ثم اوسل الى المراهية هو الوجود المطلق فنقول بصيرورة الشيء موجودا مطلقا محال على رأي هذا المحقق لانه صرح بارجع الى الشيء شبه يقتضي ان يكون له حصول تحقق قبل وجوده تحقق الحصول اليه ويمكن ان يقال جعل الشيء موجودا مطلقا متأخر بالذات عن جعل الشيء اي الجعل المتأخر بنفس الشيء وهذا التقدم يعني تقدم الحصول على الحصول اليه لان عملية ذات الحصول يكون متقدما حيث تدل على الجعل اليه واما لم يمكن تحققها ووجودها متقدما عليه وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من ان عملية الذات متقدم على الوجود طرد يمكن ان يقال ايضا ان بصيرورة الشيء موجودا مطلقا وان كان محالا على رأي هذا المحقق لكن المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو الموجود المطلق بل الالهية الموجودة بالوجود المطلق فاللازم تقدم الوجود المطلق على هذا المركب لا يجوز فيه بل هو ضروري هذا لا يفتقر قدس سره بعده وايضا هو ان بصيرورة الشيء حقيقة هو في ذاته لا يمكن كصيرورة شيئا او وجودا محال لا

الجوهر الاول والثاني لم يكن جنسا لكونها عديمين وخارجين عن الالهية وكذلك انفسنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلة مختلفة في الالهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الالهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جوهر مركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جذب لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم حسيبة الجوهر لاجزاء الهيئات ان لا يكون جنسها وهو واضح واما الجواب الثاني فليس امور الاول ان القابل للابعد او كان فصلا لكان مدته اعني قابلية الابداد جزءا للجسم وليس كذلك بل هي عرضي كاذر الامام بعبارة اخرى القابل للابداد مأخوذ من قول الابداد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة والمضاحك المأخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان القابل فصل اعني الذات التي من شأنها قبول الابداد لا يقال ان التاطق فصل مع ان الفصل ليس هو التاطق بل مسدده وهو الجوهر الذي من شأنه التاطق لا يقال ان هذا يحذف بان انه بل الابداد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التي من شأنها قبول الابداد وهو ذات الجسم او ميو لا واما ما كان فهو ليس بفصله قطعيا اما لذات فلان الفصل ليس هو بل جزئه واما الهيول فلانها ليست بمحولة على الجسم اشياء ان اراد بقوله ان القابل للابداد فصل ان مفهومه فصل عاد القول جذع لان مفهومه ما خرج عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به ان ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم هو نفس الجسم ودون افراده فهي ليست بفصول كالمالك قوله اي شيء من شانه قبول الابداد الثلاثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شأنه قبول الابداد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الابداد عرض فلا يكون مبدأ الفصل قوله (ثم اراد ان الجسم يكون اما مؤلفا) طابيت ان هذا المصطلح في تجوهر الاجسام يعني تحقق حقيقة الجسم اعني مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تجزئ ومجمل العناصر مرة ومعاودة في كل انظر ان تجزئ ومجمل العناصر

يوم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به بل فتنه به عن عرض اشياء والعراض هي باسرين
دعاه ان لفظ الجوهر المشيئة هو الجوهر كالمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا يعنى ماصدق عليه مفهوم
لجب المحال كان ان بصيرورة الشيء شيئا محالا كان خروجه عن البحث ويقر به ما اشار اليه

المحقق المذكور بأنه لم يتم به أصل الادعى وهو ان التجوهر ليس مشتقاً من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة اذ ما ذكره على هذا الوجه لا يندفع كونه مشتقاً من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فقامل هذا اقول وعلى هذا يمكن ان يقال على صاحب المحاكمات في دعوى امتناع صبرورة ﴿ ١١ ﴾ الشيء حقيقة بلعني المراد اى صبرورة الشيء فردا المفهوم

لفظ الحقيقة والماهية ان كون الانسان
مثلا ماهية من الماهيات امر عرضي
وله وجوب العرضيات مجعولة بحصول
الاجل فصحح انه صار ذاتا و ماهية
على ان الماهية والحقيقة من المذوقات
الثلاثية وكانت منفكة عن الشيء
في الوجود الخارجي فاذا كان الشيء
الموجود في الخارج صار موجودا
في الذهن واتصف بكونه ماهية
و ذاتا فيه صدق انه صار حقيقة
وماهية فامل (قال المحاكات اوعلى
المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم ا)
اقول لا يخفى ان التوجيه الذي
ذكره للكلام منقول عن الامام بعينه
عن اللفظ وبحاج الى تكلف لا يخفى
على الناظر (قال المحاكات ومن هذا
يلزم تعريف ما قبل ان الوجود في هذا
المقام) قال المحقق الشريف قاس
سمر لانه الجسم التلوي وقد اورد
التكليف في تعريف الجسم الجوهرى
فما ادى من ذلك بحسب ادعائى المصلى
ان التكليف يزعمون انه عرض فأراد
اثبات جوهره وفيه ان هذا التعريف
قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء
على انه رسم الجسم اطلبي ففى
ابن ايهام دعوى الرضية بمجرد
ذلك التعريف اقول سيكون هذا
العرف مما ذكره الحكماء ايضا باق
ايهام الرضية وكذا كونه رسمان
سم الجوهر لا بد ان يكون محولا عليه

بامر من احدهما باضاح ما يقع فيه الجهل وينفرد الى الايضاح والاخر
بشعر في الاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركين للطبيعي
والتعالي والتزاع لواقع بحسب التركيب من الاجزاء والمادة والضرورة ليس
في الجسم التعالي بل في الطبيعي قدم ذلك اللفظ لما كان الجسم متواطيا
على الجسم المفرد والترك والتزاع ليس واقعا في الترك بل في المفرد
حرره بذلك فزال الابهام الذي في صورة التزاع بواسطة اللفظ والمعنى
اهني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شوع في تحرير الاقوال حتى
ينفض وطره من تحرير محل التزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذا الجسم امان كون فيه اجزاء بافضل
او نافية فالحال يمكن له اجزاء بالفضل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة
متناهية اذ غير متناهية فالاول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب
الحكامه وان كان فيه اجزاء بالفضل فاما ان يكون تلك الاجزاء متممة
الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت متممة الانقسام فلا يتخلو اما ان يكون
متناهية وهو مذهب المتكلمين ولا يكون متناهية وهو مذهب النظام
وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لا يتخلو اما ان يكون تلك الاجزاء
اجساما صغارا وهو مذهب ذيقرطيس ولا يكون اجساما صغارا وهو
مذهب بعضهم فان من الناس من يقول بتركيب الجسم من السطوح
وتركيها من الخطوط بالفضل فالخبر في هذه المذاهب الاربعة فاسد
لان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفضل فيه على قسمين لانه
اما ان يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفضل ولا يكون
بعضها حاصلا بالفضل ويكون بعضها حاصلا بالفضل ويمكن ان يصح
من ههنا المقام بان السائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون
القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة والقائلون
بان المركب من الجواهر من جسم وطائفة اخرى يزعمون ان المركب من الجواهر
الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر
على سمح فيكون خطايم بتركب الخطوط فتكون سطحها بتركب للسطوح
فيكون جسما فهذا ليس قولنا سادسا الا يقول احد بان الجسم يتألف
من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظاهر وامام مذهب
ذيقرطيس فلس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم او حرر

مواطةة وحقيقة العرض لا يكون محررا على الجور مواطةة الابتاء بل فهذا يكنى للإيهام المذكور ثم لو قال هذا القائل
لا اله الا الله الجسم المتعلق وقد اورد الحكماء والتكلمون في تعريف الجوهر فترى آى من ذلك انه عرض فارادنا زالة هذا الوجود
بإيات جوهرية لكان اظهر واصوب (قال الله كما ان فوجب على الشمس ان يهاويان احوالهما) فظاهر ان الوجود وجودها

واحوالهما من ثبوت اثبات وجود الجسم ومن قبل المرادى التصديقية (قال المسالكات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يفكره ويمكن بالفعل آه) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذي كان عراضا ذلتا ﴿ ١٢ ﴾ ثبت للموضوع هو خصوصية

الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تقدير كون القيد داخلا ولا كون الجمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه (قال المسالكات اما انها مصداقات فيه فان اثبات موضوع العلم آه) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصداقات في العلم الطبيعي والاول ان العمل من الثالث من جهة جريانها في غير الطبيعي واثبات العمل منها من جهة شموله لبحث التلازم والاشتغال دون الاولين هذا ورد على الاول اننا لنسلم ان العلم بوجود اشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال اليه فان قلت ثبوت اشئ للشيء فرع ثبوت الابط له فكذا اثبات اشئ لشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه قلب اما المقدمة الاولى فتشتمل على الاشكال الامر في محل الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت الشيء للشيء لا يتحقق عن ثبوت الشيء في نفسه وعند هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثاني ولوسلم فلان سلم انه اذا كان ثبوت الشيء للشيء في عامل ثبوت الشيء ومتأخر عنه كان اثبات الشيء للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه وايضا لو كان

محل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا يتقدم الى اجسام مختلفة الطبائع كاتفصله الايام في المحل والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبها خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال حيث لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يتخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وببعضها بالقوة وهو مذهب ذمير الطائفة واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان يتقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان البارئ تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انها احوال وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يمتنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قدره عليه فليهم من فاعلية البارئ تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله (ومن الناس من يظن) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم يتقسم الى انقسامات لا تنتهي غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الغش فلهذا بدأ بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم يتفصل الى اجزاء لا اتصال بينهما في الحقيقة وانما هو متصل في المحس واما في الحقيقة فهو ذواجزاء منفصلة لا يتقسم الجسم الاعلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند المحس يتقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وهما سواء لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يفقد هذا المذهب براجح ولا نه ما استد الظن اليه وبما من قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم يناق الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدم ذلك في المنطق الثاني ان هو لام القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع يتفصل عنها الجسم وهي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء مكان ما يوزع في تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اثبات الشيء للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه فلا يتخلو اما ان يكون اثبات الوجود لشيء ﴿ كما قال ﴾ من هذا القبيل فلم يلزم توقف الشيء على نفسه الا في اقسام التخصيص والاستثناء في المقدمة التي جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا ان اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو وجود الموضوع في الخارج وحيث نقول

أهل الأحوال المثبتة في العلم المأثبات فيه للموضوع في الذهن بأن يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم أو قيل ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لكن صوابا ويمكن دفعه بأن المراد إثبات وجود الموضوع من حيث أنه موضوع لا يمكن في العلم الذي كان الموضوع ﴿ ١٣ ﴾ موضوعه فالوجود موضوع إذا ثبت له المحمول في الذهن

كان الموضوع موضوعا باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج فالأمر على هذا الأصل أنه لا يثبت الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق الشريف فإن قيل طلب اعراض ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود وأما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به والابرار الدور والتسلسل وكذا قول من الوجه الثاني فإن الوجود ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخاصة بخارجية بناء على كونه مشتركا بينها أقول ما ذكره من السؤال الذي مرجه التخصيص في المقدمات يقينية العقلية مما ذكره الامام وقد عرفت فساد ما مثل هذا التخصيص مما يليق بالمقدمات الخطائية دون البرهانية وأما ما ذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور لأن صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلق في العلم وادعى أنه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على كون الوجود دخلا في تلك الاعراض فلا يراد بكون الوجود مستثنى من الحكم بأن ثبت الشيء لشيء فرغ لا يثبت الشيء في نفسه لم يدفع بأن الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء على أنه بم جمع الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في إبطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وإن كان الواجب على الحكم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات يقينية لا المقدمات الانشائية التي لا تعتبر مطابقتها لنفس الامر والمماسك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولها فلأنه على خلاف مذهبهم وحفارة مطالبهم حتى أنهم أنفسهم ضاهبون بالقول يدل على فساد دعويهم فلا اعتماد به وأما الثاني فلأنه إزالة هذا الاستعداد القاسد عن صحيفة خاطرهم لأن شأن الحكيم إذا ترقى في مدارج الكمالات التكامل والهداية إلى سواء الدليل ولما كان هذا الاستعداد انتفش في ذهنهم انتفاشا رباحا من التصديق بالمقدمات يقينية سلك لهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستخرج منها ما يناقض مذهبهم فإن ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكن تحريكهم إلى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء في سلك إذا حاولوا تهديد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشك لإزالة الخجل ثم الخطابة حتى يجدى اطن بالمطالعة ثم الجدل للاقتناع والالتزام عند تمام استعداد المنطق تحقيق الحق انتجوا له المناهج الحق اعني ابراهيم اقاطعة ولم يكن للشك والخطابة دخل في اتمل هذه المطلوب بداء الشيخ بسؤال طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثنتان احدهما ان الجسم ينقسم إلى اجزاء غير اجسام ويتلزمه لدعويهم أنه لو انقسم إلى اجزاء هي اجسام لا تنقسم إلى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون والثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك هو اللزوم وأما الذي لا يلزم فلا يخبران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا وأورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تفهيدا للفتن فلن قلت لم خصص التقرير بالاول والفتن بالوافق مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير إلا ان الاول يقتضيه التقرير دون الفتن والوافق بالعكس وهذا على طريقة مافعله ناقضوا الاوضاع والوضع مطلوب الجسد اما بطلان أو إثباتا والجسد في امانات الوضع وهو السائل وأما حافظه وهو الجيب واعتماد في تقرير وضعه على المشهورات وعتقاد السائل على ما يسلطه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا

ان يجعل وجهها على حدة على هذا المطلوب كما لا يخفى على أنه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الوجود مطلقا أو الموجود الخارجي والامم بجزان بحث فيها عن الاحوال التخصيص بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشابهة في امر عرضي هو الوجود

الطلق او الخارجى وحدت يجب ان يفيد الاحوال المشتركة بقود مخصوصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
 فلا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كتحديد الوجود الذى يعمل على الواجب بما يخص
 الواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه قدس سره يهدم ﴿ ١٤ ﴾ ما اجاب به عن السؤال

المذكور اذ بهد الخصم يخص
 الوجود بالموضوع الذى يبحث
 عن اعراضه الذاتية في العلم المعروف
 وان كان في نفسه محل نظر اذ ان الخصم
 في الوجود ان كان بكونه وجوب
 الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان
 بكونه مبدءا للحركات لم يكن الدليل
 المذكور لاثبات الواجب مفيداً له
 (قال الملح فلا فيها احوال لا يحتاج
 الى المادة آ) قبل كلامهم في تفهيم
 الحكمى الى اقسامها بدرجى ان
 هذا التفهيم على ملاحظة حال
 الموضوع انه معتبر الى المادة في
 الوجود والتفعل واثاني فقط او غير
 معتبر اليها اصلا ولا يلاحظ فيهما
 حال المحمول انه مما يعتبر الى المادة
 ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن
 من الهوى والصورة بحث عن
 امور لا يتغير نفس تلك الامور الى
 المادة لان المادة لا يتغير الى قسمها
 وكذا الصورة لا يتغير الى الهوى
 في العقل وهو ظاهر ولا في الوجود
 لان الامر بالعكس واقول مرادهم
 بكون الموضوع مالا يتغير او يتغير
 هو الموضوع من حيث هو
 موضوع لادته وسبب ما يزيد
 يسأل والوجه الذى ذكره مردود
 بان مباحث الهوى والصورة
 يمكن ارجاعها الى مباحث الجسم
 الطبيعى وهو مما يتغير الى المادة

مقدمات من حفظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستخرجوا منها ما ينافى
 ذلك الوضع كما فصله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه
 القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة مخصوصة
 في الاشياء الالهية جعل فيما سوى اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلامه
 متناهية وفائدة دخول فدى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء
 الصلة لا تنقسم في الكسر وكذلك قسمة الاشياء الالهية لا تنقسم في القطع
 بل يمكن قسمتها بالوهم فتب بافظ قد على ذلك والافق بين الكسر
 والقطع ان الكسر يحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالتفوذ فيه
 والقطع يحتاج الى آلة تنفذ فاصلة بالغوذ والفرق بينهما وبين الوهم
 والفرق بينهما بوجوب ان الى الافتراق في الحرج دون الوهم والفرق والفرق
 بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرق العسلى لا يقف امان الوهم
 يقف فيها فلو جهن الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن
 الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على
 ادراك الامور الغير المتناهية لم يقرر من ان القوى الجسمانية لا تقوى
 على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا اقوام الجسمانية وهى متناهية
 وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف
 فلانه يتعلق بالكليات المستقلة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير
 المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوفه في القسمة ولقائل ان يقول السؤال
 في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة
 بالمجسومات كمداد زيد وصدفه عرو ولاشك ان اجزاء الجسم ليست
 من المعاني المتعلقة بالمجسومات فليست من مدرك الوهم فلا يكون
 الوهم قاسم لها الثاني ع ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس
 يقاسم بل قاسم التصرف هو القوة النفسية ويمكن الجواب عنها
 بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كان العقل سلطان
 القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني
 والصور والقسام والركب والمفصل بواسطتها بل العميق يقتضى
 ان الحكم والادراك والقسمة كلها لنفس لكنها لا تعمل في المجسومات
 بعمل الاول الوهم فيه مدخل ولما لم يكن غير الوهم من القوى الحسية دخل
 في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

في الوجود والنقل فلم يثبت بما ذكره ككون تلك المباحث من الاكلى مطلقا قال الشيخ ﴿ ١٥ ﴾ والاعمال
 في الفصل من الهيئات الشفاعة اشارة الى الاحوال المبحوث عنها في الآلهى وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
 الاول ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذى لها واذا اخذنا هذا المقسم

مع الأقسام الأخرى اشتركت في أن فهو البعث عنها ماهو من جهة. معنى غير قائم بالوجود للمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو مقصد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير مقصد وبالمادة وكان لا يخرجها تعلق ما يبحث ﴿ ١٥ ﴾ عنه بالمادة عن أن يكون البعث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المتعسر في الافتقار الى المادة ماهو في جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وما ذكره المعترض من أن كلامهم يشعر بان المتعسر ماهو في جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق عاذرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث أنه موضوع فلا حظ فيه حال التحول فتأمل (قال المحاكات فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السبب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم المسكة لم يكن عارضا له لاستحالة تركبه من اجزاء لا يتجزى عند علم فلا يكون ذلك من شأنه وامان مامن شأنه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلحق اليه في اعدام المسكات فالصواب ان يقال ان نفي الجزئية في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ما ذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاكات فصريح عند قوله احد مما بحث عن تنامي الجسم ولاتناهيه في الانقسام والصغر فلو قال قدس سره فالاول يدل قوله فانه واجب لكان اولى (قال المحاكات ولان تجزئة

والاعمال الحسية فهو الوهم وبغوة اخرى هي ائز في المرتبة عنه اشك ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة بتأنيده قول الشيخ فيما يأتي لاسيما الوهمية لا ينف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لغيره مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه الوهم يدركه ويتحضره فكيف لا يكون قاررا عليه لكن الترادف لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس اتانا سلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات ضمنية متناهية قوله لان اقوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية فتنا ادراكك ليس محلا بل انعمالا ولا نسلم امتناع طريقتي الانفعالات الغير المتناهية على القوي الجسمانية على انهم صرحوا بمجاوز ذلك كافي الغوس لمطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التسميات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يرد في العرف واللفظ باحاطة ما ينشأه القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر وما جديت بنهاى المحسوسات والمعاني المتعاقبة بها فهو متوهم اذ دلالة عليه قطعه او ايضا ان ار يد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اراد به انه لا يقدر على ادراك ادراكه وقسمة قسمة الى احد فهو اهل المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك الفصل للكليات لا ينلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة الماهية وغيب المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات القضاء الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف من طرف وحيد شذ بدفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم ونقرر ان الجسم لمكانه في كل من اجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من الاجزاء لانه مالم يلاق الاجزاء لم يتلف بالضرورة واشان الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسيط يتجيب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

(الاجزاء) قال المحقق لشريف قدس سره اراد ان اجزاء الفصل بعضها بعضا وهو غير متجزى بها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفصلة بعد انصافها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالذات فلا يكون عدم الانفصال طرعا بالافاقه وان اراد بالجزئية امكانها فهي عارضة تلحق الاجسام الموجودة من حيث

هي اجسام اقول بناء كلامه على حل تجزئة الاجزاء على تجزئة الجسم الى الاجزاء على تجزئة الاجزاء في انفسها الى الاجزاء ولا يخفى ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المتفهمين بالمراد تجزئة الاجزاء انقسامها بلبلة الى اجزائها او بعدم تجزئتها عدم انقسامها كذلك

﴿ ١٦ ﴾

مع ان من شأنها ذلك وكلاهما من عوارض الاجزاء التي هي اجسام طسعية لانها قد قسمتا الجسم بنصفين مثلاً ثم قسمتا كل نصف منه الى نصفين وامكننا ان نقسمه فالدفعان قد تجزئتا الى نصفين الذين هم ربع الجسم وكل من الربعين لم تجزئتا مع انه من شأنهما ذلك والنصفان والربعان اجسام طسعية فصحت تجزئتهما الى اجزاء او عدم تجزئتهما عارضة للاجزاء حتى هي اجسام طسعية اقوال ما ذكره هذا المحقق لا بد في مادة الاراد من كلام صاحب المحاكات وذلك لان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها بهذا المعنى وان كان عارضا للجمع الاجزاء الموحدة بانفصال لكن هذا لا يكتفي فيه في القضية الكلية بل لا بد من العروض لجميع الاجسام الطسعية بان يقال كل جسم فجزأه اما كذا او اما كذا ولا يخفى انه لا يصدق على الجسم الذي لم يكن الاجزاء بالفعل ان اجزائه مقسم بالفعل او غير مقسم لكن من شأنه الانقسام اذ تخفى هذا الحكم فرح التحقق الاجزاء وايضا الترتيب وعدمه من احوال الاجزاء لا للجسم الذي له اجزاء فالتجزئة وعدمه لا يشترط جميع الاجسام التي لها اجزاء وان شمل اجزئتها كالمشاكل الاجسام التي ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا مبني على ما هو المشهور في تحرير

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبها عن انقاس لاه اما بحجبها لو كان بحيث لولا لوقع انقاس وان كان ملاقيا للطرفين ما لم يكن بلايها بالاسر او لا بالاسر فان لاقاها بالاسر يطول ثبته احكام الاول يجب الوسيط الطرفين عن انقاس وهو ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لوجب ازدياد الجسم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجب ازدياد الجسم فلا يتحقق التأليف واليه انبار بقوله وهو مناقض للحكماء في الثالث ادما لا يتسل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام والبده اشر بقوله ومع جميع ذلك مستلزم للطلوب كدأني وان لم يلاقها بالاسر يطول الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين حيث يلقى من الوسيط شيئاً والطرف الاخر يلقى شيئاً اخر منه فتجزئ الوسط فقهر كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسيط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلاثة لازم والقسم الاول والثاني متباين يساعد الخصم عليه فتميز القسم الثالث وهو مستلزم للتجزئة بوعده هذا تم التمس ثم انه حث لم يقع بهذا القدر لما بين امر الحكم ليس هو الا لازم بل تخفى الحق في نفس الامر وربما بطل شيء بطريق الا لازم ولا يكون ابطلا في نفس الامر اراد ان يترشح بعد الا لازم الى سواك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال تقبضه ولما كان تقبضه وهو عدم الملاقاة بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة بالاسر اما بان لا يكون ملاقاتا أصلاً او يكون ملاقاتا بالاسر فاطال التقبض لا يتم الا بباطل هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقات الاجزاء ظهر البطلان فتركه وشرح في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر موضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس بالواحد من الطرفين يلقاه بالاسر حتى يبرهن عليه وفي دليل التقبض انظار احدها اننا لم نكن ناول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الجسم من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم لوقتنا بوجود تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلاً وبعضها غير متداخل تألف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس

﴿ ١٧ ﴾

المسئلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزئ بل هو الموضوع كل جسم وما ذكره

صاحب المحاكات وتبعه المحققان من جعل التجزئة صفة للاجزاء بمعنى انقسام بعضها عن بعض او انقسامها الى الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيقة للتجزئة لان ثبوت التجزئة للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

ليس له اجزاء لا يصدق ان اجزائه اما كذا او اما كذا واما معه على انه بيان لما هو الموضوع في المسئلة حتى كان المسئلة ان كل جزء اما يجزى اولان العرض الذاتي المطلوب ايجاته الجسم الطبيعي هو امكن التجزى وهو ضد الاجسام من حيث هي اجسام اى ﴿ ١٧ ﴾ صر منه لجم الاجسام بمقدور لانه عرض ذاتى بل لا فرا

لانهم قالوا الوسط في الترتيب بحسب الطرفين عن النفس والترتيب ان يؤلف الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يتخلو اما ان يكون بينهما ملاقة او لا فانه يمكن ملاقة فلا تألف وان كان ملاقة فاما ان يلقى جميع الاجزاء للمتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر والا ولول بقضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حيث لم يلقى بعضها بالاسر ونايتها ان اقول بالملاقة لا بالاسر لانهم انه يقتضى التجزئة فان غاية ما في ذلك تقار الجبهات والاطراف وتغار الجبهات لا يستلزم التقار في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقفاها الوهم وانفرض وهذا ضرورى وايضا الجهتان والطرفان ان كانا متلاقين لم يكن الوسط حاجبا وان كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثانيتها القس بالفصول المشتركة بين المخطوط فانهما متوسطة بينهما في تقار جهاتهما واطرافهما مع عدم التقار في البذات وكذلك مركز الدائرة المحاذية لاسرار اجزائها يختلف جهاتها بحسب اختلاف المحاذيات مع اتخاذه والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لانهما طرفين احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله (يفنى غير ما فيه) الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حال حال المماسية وحال النفوذ وهو يلقى شيئا من الوسط في حال المماسية وشيئا آخر منه في حال النفوذ فانهما بيان المفارقة بين الشئين من مجانبتيه فقال الشئ الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف مضارب للشئ الملاقي من الوسط حال المماسية واليه اشار بقوله فبني غير ما فيه وبالعكس واشار اليه بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمتداخلة وهو يقتضى انقسام الوسط بضمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة المماسية والنفوذ وتام المتداخلة وهو يلقى شيئا من الوسط حال المماسية وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المتداخلة فاللاقي من الوسط

الموضوع على الاطلاق وذكر عدم التجزئة معه على سبيل الاستطراد كذا عدم التناهي فانه لا يعرض لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان اريد انه حينئذ عارض لجميع الاجسام ولا يخص بالاجزاء على ما بشره كلام المحاكات فغاغة تنفذ تعجز عن الكلام ولا توجه على المقصود بل الظاهر في المقصود ذلك لا قولنا لكل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزى من امان كل جسم فاجزائه قابل للقسمة ان غير النهاية وعند هذا تظهر ان حل التجزئة على ما ذكر المحقق هو الصواب لانه المقصود كون تلك الاجزاء قابلة للانقسام الى اجزاء لا نهائية الاغصان الواقع واغصان بعضها عن بعض ثم تخاراب المراد التجزئة بالقول وهو شامل لجميع الاجسام مع مقابله لان كل جسم فاما اجزائه موجودة منقسمة الى اجزاء ككذلك او غير منقسمة الى اجزاء موجودة بالفعل مع ان من شأنه ذلك وهذا ايضا مما يمكن توجيه المسئلة به واما ان اجزائه اما تنفك لبعضها عن بعض او متصل واحد فلا يلقى بان يكون توجيه هذه المسئلة ونقول حينئذ انصاف الاجزاء بعدم الانقسام انها يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء ولا شك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجه الكل وهذا الوجود يمكن

بصدق الحكم الإيجابي عليها كما يكتفى بصدق الحكم الحار والبارد عليها اذا كان بعضه حارا وبعضه باردا ولو سلم فنقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه موجودة باقوة لا ينقسم الى اجزاء موجودة ومن شأنه ان ينقسم اجزاء باقوة ومثل هذا لا يقتضى الوجود الجسم (على المحاكات والشاهي واللاتناهي المايرضان

الجسم من جهة آء) واعترض عليه الحق الشريف قدس سره بان الانقسام في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي
عما من شأنه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يمنع عروضة الجسم على مسذهبهم فكيف
يكون الانقسام فيه ما خذوا على انه عدم ملكة عارضاته واجاب ﴿ ١٨ ﴾ عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكات بيان حال
التناهي واللاتناهي في العظم
كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة
بما سيحيي فانه اشارة الى رهان
تناهي الابداء وليس فيما سيحيي بيان
تناهي الجسم في الانقسام
وصحائه ترك بيان التناهي
في الانقسام واللاتناهي فيه لانه
قد علم بما مر في بيان كون نفي الجزء
الذي لا يجرى من مسائل الطبيعى
اقول فيه بحث اما اولاً فلان كلام
السيد الحق قدس سره هو ان
صاحب المحاكات جعل الدعوى
ان التناهي واللاتناهي في الانقسام
والصغرو والتناهي واللاتناهي في العظم
كما يعرض الجسم بسبب المادة وما
جعله دليلاً عليه بقوله اما النهاية
فظاهرة بما سيحيي آء اما يستلزم كون
التناهي واللاتناهي في العظم يعرض
الجسم بسبب المادة ولا بد على ان
التناهي واللاتناهي في الانقسام
والصغر كذلك فلا يتم التقريب بقوله
مقصود المحاكات بيان حال التناهي
واللاتناهي في العظم اعمين الاعتراف
لمطلوب المعترض واما ثانياً فلان كلام
السائل في آن ما من كون نفي التركيب
من اجزاء لا يتجرى وتناهي الابداء
من الاغراض الذاتية للجسم الطبيعى
لا يكتفى في شكوك البحث عنهما
من مسائل الطبيعى بل لابد مع ذلك

حال النفوذ غير الملاقى منه حال المماسه وهو معنى قوله فليكن غير مالمقه
والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخلة وهو المراد
من قوله والقدر الذى لقيه دون اللقاء لتوهم ويلزم منه انقسام الوسط
بثلاثة اقسام ونحن نقول الذى ذكره الشارح مشتمل على استدراك
لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلقى
حال النفوذ شيئاً من الوسط غير مالمقه حال المماسه واما ان هذا القدر من
الوسط غير مالمقه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحاً الا انه حشو
لا دخل له في الاستدلال اصلاً والاولى ان يجعل كلام الشيخ على بيان
انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا بد
ان يتغذى فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط
فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالمقه حال المماسه
ضرورة انه لا يلقى من الوسط حال المماسه شيئاً وحال النفوذ شيئاً آخر واما
انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لاقى الوسط حال المماسه
غير مالمقه حال المداخلة فان الطرف انما يلقى الوسط حال المماسه بشئ
وحال المداخلة بشئ آخر وهو يستلزم انقسام الطرف بقوله (ثم
طعن فيه بان هذا البيان افساسى) لا فاعنى هو الدليل المركب
من الشهوات او المظنونات ولما كان من الشهوات ان كل حركة لا بد لها
من اول وآخر ووسط على ما شاهدنا جميع الناس فجعل النفوذ وهو
حركة جزء في جزء مشتملاً على الحالات الثلاثة مبنى على المشهور لكن
ربما يتعذر ذلك فنقول لم يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون
له ثلاثة الحالات الثلاثة او نقول من المظنون ان الجزء هنالك الحالات
وليس كذلك وما للجزء الاسلان حال المماسه وحال المداخلة وانما يكون له
ثلاث حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال
مماسها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطى
لان فيه مصداقة على المطلوب والدليل المغالطى لا يتركب من المقدمات
المشهوره او المظنونة بل من التوهمات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعاً وانما اشتغل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه
انما تم اذا كل الحركة احوال ثلاث وانما ثبتت الحركة تلك الاحوال لو كانت
قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة احدى الجزء المفروض
قابلة للقسمة وانما تقل القسمة او اتنى الجوهر انه قد فله يتوقف على

من بيان كون البحث عنهما من جهة التفسيرى من جهة المادة وهو في صدر اشيت ذلك
فيهما معاً وكلام المعترض عما ذكرت انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم بما مر في بيان كون نفي الجزء
الذى لا يجرى من مسائل الطبيعى هو من مسائل الحق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصالاً فيتمشى المادة

وهو المطلوب قلنا ثابت بالبرهان الانتهاء في الانقسام وهما وذلك لا ينقض مادة في الخارج وظل بعض المحققين فيه بحث اما ولا فلما ستر في بحث اثبات الهوى ان الانقسام الوهمي كاف في اقتضاءها وامانا فلان التناهي في الانقسام اعظم من التناهي ﴿ ١٩ ﴾ في الانقسام الفعلي والوهمي والفرضي وهذا الامر الاعظم يمكن

عروضه للجسم في ضمن الاول والثاني عدمه فقدم ذلك الاعم يكون من شأنه ان يكون متصفا بهما فان الإنصاف بالاعم لا ينقض الانصاف به في ضمن جيع الافراد فان قيل فالانتهاي حيث لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جيع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلي ضرورة فيمتنع انصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كالآبارد بالكون الذي هو قيد لموضوع الطبيعى عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما ذهبت في الطبيعى عن كون الجسم في غير الطبيعى وهو عدم الحركة لا يذوق فقط وكذلك هاهن السكون بين كاحركتين متعينين وهو عدم الحركة الاينية لا عدم الحركة مطلقات بالكلية اقول اثبات الهوى بالانقسام الوهمي ما ذكره اشرار واعترض عليه صاحب المحاكات باجم استلزم وجود الهوى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكات ولو امكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجري المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حتى انصاحه الابد يبين مقدمتين الاول ان التفرد حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من هاية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى زعمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تجزى فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جز لا تجزى في جزء من المسافة لا تجزى فهي رقيقة آتية ولهذا فسرورها بمحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آتى دفعى فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بانفصال وهي لا تجزى كما ان اجزاء لا تجزى فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون الحركة الامتدأ وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثانية ان الحركة في جزء لا تجزى فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلة جزء في جزء لا تجزى واحدة لا تجزى واذالم تكن الحركة في الجزء متقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واحدة قالة للانقسام وهنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للتفرد الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء الثالثه لثلاث حالات حال المماس وحال التفرد وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات ابتداء وهو حال المماس والوسط وهو حال المداخلة والاخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هنا انما يصح لو كانت تلك الاحوال لثلاث متوارة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات متعددة وحيث لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فيقول تلك الاحوال انما تدر على الجزء الثالثه بواسطة نفوذ في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهوى بالانقسام الوهمي في الواقع واندفع كلام صاحب المحاكات عن الشارح فلا ينفع في دفع ايراد السيد المصنف عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهوى في الخارج وعدد هذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثاني فعبارة ان لا يعتبر في عدم الملكية ان يكون العدى هداية ذلك التفرد على ما يصرح به في اخر التناهي

اهم من الانقسام الثالث كان عدمه بعده جميع الانقسامات واما لعدم الذي يجمع الوجود في الجمله فليس عدد ٣٢ لعدم حقيقة الافراده مائة او مئة فتقول هذا لعدم اس مقيلا لعدم لاجتماعه معه والعدم والمملكة داخل في المتباين وماتفه من انه يثبت من السكون الاتي في العلم الطبيعي ﴿ ٢٠ ﴾ لا ينافي كون السكون المتغير

في موضوعه سلب الحركة مطلقا من شأنه الحركة في الجمله لان قيد الموضوع غيرها بحث في العلم عنه من الاعراض الفاتية له فأنامل (قال المحاكات) نقول نعم كذلك الان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة فلا يرضى ان يثبت فيه بحث لا ذلك يقتضي ان يكون الله عز وجل احوال الجوار والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعي وانس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جرحها اجزاء الغنى والفتى كما صدق الشرح في الشفاء ان العلم الله فل اما يكون جزءا من العالي اذا كان موضوع الله ذائبا لموضوع السافل وان يكون تخصيص موضوع السافل بمنوع لا يضر عرضي فاذا اتفق القيدان او احدهما لم يكن السافل جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالتبعية الى علم البكرة الحركة فار موضوع الالهي عرض للكرز ثم قد انضم اليه الحركة التي هي عرض لها لا فصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان موضوع الطبي واد كان ذائبا لموضوع الغيب لكن تخصيصه من موضوع الطبي فبهيئة الصحة والمرضى وهي عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول الراديه انه يجب ان لا ينصن الابلالوع لانه يجب ان يختص بالمشروع وان خص بالمرض ايضا ان بدن الانسان خص بالمشروع الذي هو فصله لانه خص بكلية

في جزءها هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني يجب انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومتهى وانما يكون الحركة مبدا ومتهى اذ كانت قبله للجهة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حائتين احدهما حال عدم الحركة وهي حال الماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد الماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فهو يقتضي ان يكون حركة جزء لا يجرى في جزء لا يجرى متصلة وهو باطل الثالث لان لم ان اثبات الاحوال الثالث للحركة حائتين اذ كانت الحركة متصلة واحدة لا بد من بيان والجواب انه لو كان الحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلا يتخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام او قبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة عند المتكلمين والحكام اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يجرى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فثبت ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتقة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر الزايع ان الاقتضى يطابق على الخطأ كما ذكره ويطلق على المنفع في بادى النظر والسؤال اما ارد ان يفسر الاقتضى بما ذكره واصل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقتناعا استعمله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره نام دون تفسير الامام وهو اولي وبالقول اخرى قوله (اى المداخلة) الناعمة يقتضي ان يكون الطرف المداخلة فوجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان لا يتغير الوسط في الوضع عن الضرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اى ليس شئ من الوسط خالبا عن الطرف بل هو

خص بالمرض ايضا ان بدن الانسان خص بالمشروع الذي هو فصله لانه خص بكلية بالمرض اخر عرض هو الحنية المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعدمه مقدمة قررها هذا الحق لدفع لزوم البص في العلوم من الاعراض القوية للشيء وهو العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يخصص في العلم الطبيعي

عن قبول الحرق الذي يمرض الجسم الطبيعي لأمراض وهو الضمري ومن عدم قبوله عما من شأنه القبول
العارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسمًا فلكيًا به فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل لا بد ان يرجع
الى محمول العلم فتقولهم كل ﴿ ٢١ ﴾ جسم ضمري يقبل الحرق وكل جسم فلكي لا يقبل في قوة قولهم

كل جسم اما قابل واما مقبّر قابل مع
ان من شأنه القبول فهكذا القدر
المشترك الذي هو محمول العلم يمرض
الجسم الطبيعي لالامر اخص
اذا جمعد هذا فالمراد ان الطبيعي
لا ينظر الا الى جهة المدعى في محمول
العلم الا في محمول المسئلة واحوال النبات
اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال
الحوان والصادن واحوال غيرها
لم يكن في اثبات هذا القدر المشترك
احتياج الى ملاحظة خصوص
المادة نعم خصوصية المسئلة ملحوظة
في اثبات خصوصيات تلك الاحوال
وليس الكلام فيها فان قلت فعلى
هكذا عاد المحذور وهو لزوم كون
الطب والهيئة جزءًا لطبيعي لان
الاحوال العارضة لبدن الانسان
مع مقابلاتها من الاحوال العارضة
لغيره من الاجسام الطبيعية لا ينظر
فيها الى خصوص المادة قلت لو نظر
في علم الطب الى بدن الانسان من
حيث انه جسم طبيعي وبهت عن
احواله العارضة له ان من حيث انه
جسم طبيعي ويكون المقصود من
اثبات الاحوال الخاصة لاثبات
الاحوال التي كانت قدرا مشتركا
بين تلك الخصوصيات الجسم الطبيعي
بقي بهت عن الاحوال السابقة
الخصوصية في ذلك العلم ويكون
الغرض العلم متطابقا بالبحث عنها

بكلية مشغول بالطرف فيلزم امر ان احدهما ان لا يكون ترتيب ولا وسط
وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض
الحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شيء منهما واقعا
لم يكن الملافة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول
بالمداخلة يناقض الاحكام الثلاثة امانته يناقض الحكم الثالث فلما ذكره
اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الآخرين
فلما ذكره ههنا وهذا يحصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الادل
ان الدلالة على استحالة التداخل قدمت عند قوله دون اللقاء المتوهم
للمداخلة فنافذة هذا الكلام ولابد للشارح من التمرض لامثال ذلك
وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد في المسئلة وقد قال
فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثانيها
ان قوله بل يبق فراغ وانقسم ما يتلحق على ذلك التوجيه مستدرك تمام
الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو
دليل آخر على استحالة التداخل اوجواب لسؤال مقدّم على ان يورد
ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان واحوال
والممكن ان يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخوفة على التداخل لم لا يجوز
ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب
بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم
متألفا منها وانه محال ثم لما بطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال
بلي ببق فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن قوله (ونخلص
هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار
امتناع الملافة وعدمها غير مضمرة في الثلاثة فان الملافة امان ان يكون
متممة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون واقعة
فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة فطريق
القسمة الى الثلاثة باعتبار وجود الملافة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
المطلوب بقياسين اقتراني واعتنائي فانه لو تألف الاجسام من الاجزاء
يلزم احديد الامور الثلاثة الاول وكلما تحقق لمحدد تحقق احد الامور
الثواني ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني ولكنه
متنق فليزمت انتفاء الجزء وهو المطلوب واما العارضة فنحصر بها ان يقال
ان الحركة موجودة في الحال فيوحّد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول

ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعي وانما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعي
اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان
من حيث انه بدن الانسان بشر به كلامهم لقولهم وعلمهم بان دفع مآل مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلاثة

بأن المراد من الانفجار إلى المادة في الفعل أن كان الانفجار إلى المادة مخصوصة بالشيء به كالمهر فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الأحوال المشتركة بين الأجسام العنصري والغاسقي كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقوله كل جسم له شكل طبيعي وإن كان المراد الانفجار ٢٢ إلى المادة في الجملة فيدخل

الهيئة في الطبيعي لانه يصح فيها من البساطة العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية بغير نقلها إلى تفعل المادة التي هي جزئها وذلك بان تخار الثاني وان لا يصح في الهيئة الاصل البساطة العنصرية والغاسقية ولا يصح فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالحصول المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لان حيث انها اجسام طيبة مطلقا فثابت ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقييم للهيئة على اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المحضة الباحثة عن احوال البساطة العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يصح فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشي من ذلك لا يقتصر الى المادة في الوجود العقلي واقتصر اليها في الوجود الحارسي والحاصل ان الهيئة المجسمة انما هي من مبدعات التأخر وبنا الغصة على اعتبار القدماء وبقال الانفجار الى المادة وعندهم باعتبار كريمة البعث لاذات الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكمات وتعلقته عن الشئ والبعث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس

فلا الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلية ليست موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا فليكن موجودة بجمع اجزائها فابها اعطع من المسافة لا يكون منقسما واللكان الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فكون منقسمة هذا محال وستبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين زمان الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس زمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلية غير موجودة ان ارد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان ارد به انها غير موجودة في الحال فليكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان الماضي والمستقبل معدومان فلان يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستنباط بما يد فان عتيم انها غير موجودة في الآن فليكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عتيم انها غير موجودة في حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود فمحصري في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضي والمستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كالموجود في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والاي لم يكن للزمان زمان آخر ان حازه او يكون الشئ خرقا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شئ من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلبي اذا انحصرت في جزئيات واتى تلك الجزئيات بامرها اتى ذلك الكلبي قطعا لانا نقول للزمان لم يوجد في احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس زمان في بل موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان الممكن موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبر زمانا امام وجوده في تبر يرا في بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد في حد ذاته ولا وجود له في مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلية

من حيث المادة ولا يتوقف عليها في الفعل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة مخصوصة وهذا

كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على ان الثامر مكانها كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية تقوية الى معتدل طبيعة في ههنا شئ آخر وهو انهم قالوا لا يتصور ان يكون

بالبرهان الذي كان من الطبيعي وان ثبت بالبرهان الاتي كان من المباحي ولعل الوجه في ذلك ان في الاول بلا حجة
الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة
البسيطة فهنا بلا حجة جانب ﴿ ٢٣ ﴾ المادة مطاقا او مخصوصا لكونها محل الصورة البسيطة بخلاف

ما في الهيئة فأمل (قال المحاكات
وصورتها هي الاتصال المصحح لغير
الباد مطلقا) قال المحقق الشريف
قدس سره اشار الى ان هذا التعريف
للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها
ومن المادة كما سيصرح بذلك فيما
بعد اقول مراده قدس سره ان هذا
التعريف للجسم انما هو تعريف في
الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق
عليها لكن قد جعل اول تعريف
الجسم الطبيعي مساهمة وانما بنوا
الكلام في اول الامر على المساهمة
ولم يعرفوا الجسم الطبيعي عما هو
تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا
الجوهر والجوهر المحل له اذا لم
لا يباعدنا عنه لانه يستحيل ان يكون
المتغير بالذات خالفا في امر آخر كما
سبحي وايضا لو عرف الجسم
هكذا كان اثبات التركيب للجسم ليس
مطلوبا في هذا العلم بعد فنوا اول
الامر الكلام على المساهمة وما هو
اظهاره قطع النظر عن الهوى
فمرفوع بما هو تعريف لجزء اعتمدا
على ما سيظهر بعد اثبات الهوى
وبين احوالها واحوال الصورة
الجسمية اذ يظهر في ان ما عرف به
ليس هو الجسم بل هو جزء مع قطع
النظر عن جزء آخر وظهر ايضا انه
او جعل تعريفه لجزء الواقع بحسب
نقص الامر اي بان يكون هناك

وهذا لا يدفع بما ذكرتم فتقول السؤال عايد لانه ان في ذلك ان الحركة
الماضية ما كان حاضرا في الحال وانفرض والمستقبل ما سيحضر في الحال
وتعدد فروع وان في ان الحركة الماضية ما يوجد في الزمان الماضي
والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مستحيل لكن لا يلزم منه انه
لولا يمكن الحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلية
وفي هذا الجواب ضعف لاننا بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهي ضرورة الذات فان انقسمت
لا يوجد بجميع اجزائها والحق في الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت
ماهي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كانت ماهي بمعنى التوسط
فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقه
على المسافة وهو موعود قوله (وهو وامارة ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التأليف) الامارة ههنا مستدركة لان مذهبه اذا خففنا
تركب الجسم من اجزاء لا تجزى غير متناهية وقد ثبت من بطلانه
فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الوجه ان يصر عنه
بالتنبية وجوابه ان النظر السابق وان كفي في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ
لم يكتب به فكأنه لم يعتبر بل استألف لنفي هذا الوهم حجة فلذا عبر عنه
بالامارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعرفون بتركب الجسم من اجزاء
لا تجزى بل يحاولونه صريحا لكن لما لمهم ذلك من حيث لا يدرون
حيث عندهم انهم ذاهبون اليه بطريق الارام قال الشيخ في استفتاء
اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد وقعهم الى هذا
القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تجزى وذلك لانهم لما حاولوا
ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل
الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا على الاقسام
الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية
وهذا هو الذي تناله الشارح من انهم لما وقفوا على حجة نفي الجزء
اذعنوا به وحكموا بان الجسم بقسم الى انقسامات لا تنهاى لكسهم
لما يفرقوا بين القوة وافضل فحكموا باشتغال الجسم على مالا تنهاى
من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه
في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتنهاى الجسم في قبول الانقسام
كالشهر ستاني فتقول هذا الاحتمال يبيح البطلان غير معتد به عند الشيخ

جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهم معا فلا بد من ارتكاب غيبة اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه
او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه في بادى النظر اولى المراد بكونه باللا ابتداء
كونه ملزوما للجسم الطبيعي وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قل في الواقع بحث الهوى وكونه شيئا من شأنه ان يكون

ذاجسم تعلقي اوقبر جوهره وهو فصله الذي يفصل به جوهره والتميز عن الفصل الجسم تارة بقابل الابعاد وتارة بمان شانه ان يكون ذاجسم تعلقي اشعار منه رجة الله تعالى بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ماحبره بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذاجسم تعلقي انما ثبت ٢٤ بالذات للصورة الجسمية

لان الجسم التعلقي عارض لها بالذات وبما قرنا انه قد ابراد ان احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمية فكيف يصدق آيات الاحكام الآتية له من كونه مركبا من الهيولى والصورة الجسمية وايضا المقصود تعريف ماهو موضوع العلم لا تعريف جزئه وثانيهما ان المراد بالقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعريف شيئا لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعلقي وهو ليس بجوهر فالجوهر المقابل بالذات للابعاد لا يصدق على شيء وان كان هو القابل في الجسم لا يصدق التعريف على كل واحد من الجسم والصورة والهاء ولي (قال المحاكات وابراد هارة الامكان لان مساحة الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمية بان لا يمرض فيها الابعاد بالفعل) اراد انه لو اكتفى بفرض الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذي لم يفرض فيه الابعاد اصلا لانه يخرج مالم يفرض فيه الابعاد وتعاملا لان مرجع المساوات هو الموجبتان الكليتان المطاقتان لا الدائمتان وان تحققت المساوات لم يخرج من افراد المعرف شيء وكيف والمطلقة دائمة الصدى

حتى انه لم يبره من مذاهب المسئلة ثم انهم لما دهر الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت هـ ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا ان لا ينقسم لانها لا ينقسم بالفعل اصلا بل جواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالشجرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والابلكال كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مسالة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل ماهو غير منقسم لانك ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير مقسمة وكل مشتمل على اشياء غير مقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتدة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل على اشياء ممتدة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى قوله (وقد تناظر الفرقان) القريب الاول قالوا لو كان الجسم متوافا من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه واجاب عنه الفرق الثاني باننا لانقسم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لولم يكن للعنصر طرفة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة اهم الى التزم الطرفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يبرهن بما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمته غير متناهية بل للالزام قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم يعترفون به وايضا لهم ان يكفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم توقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية

على ما قلنا ولم نوسط في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذا ولما كان الامر كذلك لا من حيث انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المافارق واليه اشار بقوله اخستل التعريف فتكونها من العرضيات المافارقة هذا ولم يجر صاحب المحاكات لوجه لعدم الاكتغاه بالامكان فقبيل لانه لا يتناول

الافلاك ياتبع امتناع الحرق فيها واجب بان امتناع الحرق فيها نظرا الى صورتها النوعية لاني قوتها ورجل
هبول تلك يمتنع من قبول الحرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية يمتنع عن القبول اعترافا بامتناع القول نظرا
الى الذات واقول قد عرفت ﴿ ٢٥ ﴾ آنفا ان هذا اعتراف حقيقته للصورة النوعية بالجمية لان

الابساد بما يفرض اولاً والذات
فيها والهبول والعسوبة النوعية
خارجة عنها ولوسان المرف هو
الجسم فقول المرف هو الجسم
الطلسق المرفك من الهبول
والصورة بالجمية فالصورة النوعية
خارجة عنه واما الهبول فلا نسب
انها تمتنع عن القبول لذاتها واقول
الوجه في ذلك انه لو ارد بالامكان
الامكان الذاتي لتناول الافلاك على
ما تحققت لكن لو ارد الامكان في نفس
الامر وهو عالم بلزم من فرض
وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك
فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع
افراد الحدود على جميع محامل لفظ
الامكان قال قدس سره ما ذكره
الامام انهم فسروا هذا الامكان
بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
الابعاد حاصلة فيه بالنقل اما وجودها
كافي الافلاك او جواز كافي العناصر
وما لا يكون شي منها حاصلا كالكرة
المصنعة فلا طائل منه لان الامكان
داخل على الفرض بنفسه
بالامكان العام بوجوب شموله لوجود
الفرض واجبا وقهرا واجب ولعدمه
مع اسكانه وذلك كما ترى فاسد قوله
وابضا التفرقة بين الكرة المصنعة
والعناصر مع ان الارض كرة مصنعة
ايضا تحكم باطل لم قال وايضا ليس
في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولا استدلوا ثانيا بان قالوا لو تواف الجسم من اجزاء لا يذهي كان الجسم
غير متناهي في الحجم لان التاليف موجب لازداد الحجم احابوا عنه بمجوز
المدخله حتى لا يكون التاليف مفيدا للجمع ثم قالوا لو كان الجسم مركبا
من اجزاء لا يجزى فالطوق الكبير من الرسي اذا تحرك جزءا واحدا امتنع
ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والامكان الطوق الصغير
مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزءه فيجزى الجزء الذي لا يجزى
فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا ان يسكن
رئيسا يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرى ثم بعد ذلك ينتهي للحركة ثانيا
فقالوا بـ يكون البطي في بعض ازمته حركة السريع ولزمهم من ذلك
تفكك اجزاء الرسي واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب
بما فيه ان يقال لمحاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام
مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل
بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف
في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها
وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير
متناهية والانصاف لا يغير النهاية لا يقطع الاجزاء كانت غير متناهية
فيسهل ان يبلغ الى النهاية فلا ووردها واضحة بينة المقد مات اخذوا
يضربون لذلك مثلين فمن حاك حكي اني رابت شخصين يتحرك احدهما
سريع الحركة جد والآخر بطي الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطي
اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تنتهي وعندي خصوصية
البطي ملقاة لان الواقف ايضا يجبان لا يلحقه السريع لغير الاعتلا حفظه
مقايلة لسريع ويحذف ضرب المثل بهدم لحقوق المعرك في الغاية الى الساكن
اول واغرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحطت في بعض مطابخ
النظر ذرة يسير عليها بقل وهي لا تتفرخ من قطعها البتة لانها مركبة
مما لا ياتي فالتالي الاول قديمها والتالي الثاني المتأخرين وعلى هذا فطال
تشتبع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجوا الى القول بالطرفة وهي ان يتحرك
الجسم حذامن المسافة ويحصل في حذ آخر من غير ملاقة الوسيط ومحاذاته
فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرسي والصغيرة
القرية من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساويتين حتى

فضلاهن كونهما واجبة واما فاطم محاورها على ﴿ ٢٦ ﴾ زوايا مائة ومرتجة اقول بعد تسليم كون
المجاور خطوطا موجودة في الخارج وليست موراذهنية على ما يسمى في كلام الشيخ تلك الخطوط لم يحاطط في الافلاك بل
في الارز وهي خارجة من الجسم يعني انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها فخطوطها التي لا يخطط في جرم

التيك مثال قوله قدس سره وأما ما طعن على سبيل الاستظهار والتشليل (قال المحاكات وليس المراد بالابعاد الثلاثة) قال بعض المحققين لا ينبغي أن جعل الابعاد الثلاثة في التعريفين بل ينبغي أن يبعد وما عكس به من أن التركيب يدل على أن الجسم التعليقي مشتمل بالفضل على الابعاد الثلاثة ﴿ ٢٦ ﴾ مدخول بأنه يمكن أن يكون

المقصود من التركيب ماله الابعاد الثلاثة بالفرضية لئلا يخلو تلك الابعاد الفرضية بالذات كما هو المتبادر من الإطلاق لا سيما في مقابلة قوله ما يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة فيكون الحاصل أن قبول الابعاد للمفروضة الجسم التعليقي أولا وبالذات وللطبيعي ثانيا وبالعرض أقول فيه بحث إذا المتبادر من قولهم ماله الابعاد الثلاثة ماله الابعاد الموجودة لا الفرضية ولو سلم أن المراد ماله الابعاد اعلم من الموجودة والفرضية فلا شك أن المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجودة والمفروضة مطلقا في شيء من الاوقات (قال المحاكات فيكون له امتدادات ثلثة) قد اعترض عليه بعض المحققين بأنه لا يفرع على ما سبقه أن الجسم التعليقي نفس الامتداد واجاب بأن المراد بالامتداد في التفرع عليه الامر المتحد وفي التفرع نفس واقول يمكن أن يخالف ايضا بأن الجسم التعليقي ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار كونه امتدادات ثلثة فيصدق على نفس الامتداد أنه ذو اعتبارات ثلثة أو يقال أن المرأة أن لكل واحد من الامتدادات هذا ثم أقول لو كان الجسم التعليقي هو امتداد واحد في حد ذاته وإنما بصير امتدادات باعتبارات ثلثة فإذا لم يصح لم يكن له امتدادات مع أن مقتضى التركيب أن الجسم ماله

ان العظيمة اذا قصعت جزءا بقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافات مسافة واحدة ومحال ايضا أن يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الراس متصل ببعضه لبعض فبين ان الصغيرة بعرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة بعرك وبكثير طفراتها اما بعدا او مقدارا حتى يحصل في بعد أكثر من بعد الصغيرة فذاخه والى هذا المقام تصدى الآخرون الالتزام بمالزموهم وكانوا يستنون القول بالطرفة فاضطررنا إلى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بأن الراس يتفرع عنها عند الحركة ويسكن احدها وبهرك آخر لم يسكنوا كل بطن في أثناء حركة ليتمكن للمربع لحوفه وبالجملة وقع احدهما في شناعة الطرفة والاخر في شناعة التفكيك وهذا التفرير افيدوا حسن قوله (هذه مواخضة لفظية) لئلا يقال ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما يبعد تلك المقدمات ليسان مراد كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتأخر في الحكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثره يوجد ولو كان المتأخر في العدد لا يوجد ايضا في كل كثره حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية وباتساق المتأخر في العدد وليس في هذا مواخضة على الشيخ فنقول بل مواخضة عليه ونقرر المواخضة ان قوله كل كثره سواء كانت متشابهة او غير متشابهة بوجود الواحد والمتأخر فيها منقوض بالاثنتين فانه كثره ولا يوجد فيه المتأخر في الحكم المتصل ولا المتأخر في الحكم المنفصل فلا يصدق على الإطلاق ان كل كثره يوجد فيها المتأخر اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية فيثبت بدفع المواخضة هذا ما ذكره في شرحه اجاب الشارح بان المقصود واضح فلا يستتاب ان المراد من الكثرة الكثرة التي تألف منها الجسم وهي غير متشابهة عند النظام فيكون المتأخر موجودا فيها وإنما قال متشابهة او غير متشابهة لانه يعتبر جمعا من اجزاء متشابهة هي ثمانية اجزاء حتى يكون جمعا في كل جهة فقال كل كثره يحصل منها الجسم سواء كانت متشابهة او غير متشابهة فان الواحد والمتأخر موجودان فيها اما الواحد فظاهر واما المتأخر فلان الاقل ما يحصل منها الجسم هي ثمانية اجزاء ولا شك ان المتأخر موجود فيه ولعلم ان المقدمة الثالثة بان كل كثره متشابهة يوجد فيها الواحد والمتأخر مستدركة في الاستدلال لانه بدونها قوله (نهره كل

﴿ عدد ﴾

الامتدادات بالفضل على ما عرفت أيضا تأمل (قال المحاكات) وانما لم يعرف الجسم الطبيعي ﴿ عدد ﴾ بالاجساد (آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لان ذلك يقتضي ان لا يعرف الطبيعي بالابعاد العينية بهذا المعنى لكونها مقارفة لا لثاني منها واجب عند بعض المحققين بان مراد صاحب المحاكات لا يعرف الجسم بالابعاد الثلاثة

بهذا المعنى لأنه هو الامتداد للذهب في الجهات الثلاث وهو الجسم التعللي فهو غير الجسم الطبيعي الذي الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف الجسم بالامتداد للذهب في الجهات الثلاث ليرد عليه ما اوردته اقول وربما يؤيده قول صاحب

﴿ ٢٧ ﴾

المحاكمات وعرف الجسم التعللي به لان حقيقةه لكن يحدسه انه كما

عدد متناه من الكثرة لو كان في الجسم كثره غير متناهية لكان فيه كثره متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون جميعها انبث من حجم الواحد او يكون الاول باطل والامام يمكن التاليف مفيدا للعداد وللنظام ان يقع بطلان التاليف بوزن التداخل ونحوه وان يقال ان اريد بغيره انكم التاليف لا يكون حينئذ مفيدا للعداد القضية الكلية بمعنى انه باقون لا يكون كل تاليف مفيدا للعداد سواء كان ذلك التاليف من اجزائه متناهية او غير متناهية فلا نسلم الملازمة من البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا وان اراد به الجزئية فاللازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التاليف بل بعض التاليف عند العظام ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشرح ابطال التداخل في نفس الامر فمضى الكلام انه لو لم زد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التاليف مفيدا لازدياد الحجم لكن لا يفي بطلان ذلك لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال على ماض وعما قال بل صحت اعمد لانه يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار لانها متعددة بحسب ذواتها وفي الحقيقة ليس بغيرها اى ليس بغير التاليف زادة فلهذا ايضا لان الاجزاء حينئذ يحد في الوضع لتأخرها في الجزئية فلا امتياز بينها في نفس الحقيقة لتساويها في الحقيقة ولا في اوزانها لا التساوي في الموزون بوجوب التساوي في الوزان ولا في عوارضها لان الاجزاء لم كانت متداخلة ومتحدة في الوضع فلا شيء يعرض عارض الواحد منها الا بحد ذلك العارض الى ذلك الواحد يكون بينهما نسبة الى الجزء الواحد فلا امتياز بينهما اصلا فلا تعدد واهرض عليه الشارح باننا نسلم ان تلك الاجزاء قد تداخلت واتحدت في الوضع لم تميز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والآخر معروضا لآخر وقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين والاولى ان قطرها في الدائرة اذا قطع قطرها اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا طالعها قطر اخر حدث نقطتان اخرى وان وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمع عند المركز متحدة في الوضع بمنزلة كل منها من الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منها محاذية لقطر واخرى لاخر لا يقال لاننا ان ههنا نقطة متعددة بل الانصاف كلها

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد بهذا المعنى فكذلك لم يكن كونه ذا الابعاد بالمعنى الاول قدبر فان قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم الطبيعي بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم التعللي الذي هو غيره وليس المقصود انه لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه ما ذكره قدس سره قلت بعد الاغراض من عدم ملازمة كلام المحاكمات على هذا التوجه لما سبق منه وما حققه حيث قال وعرف الجسم التعللي بها لانه كما عرفه بما له الابعاد لا بنفس الابعاد وما ذكره من بقاء الحقيقة الطبيعية وزوال الاخرى التعللية اما تدل على المغايرة الباقية والمغايرة لا ينشأ في صحة التعريف خصوصا اذا كان رسما اقول لو حل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فائدة فيدبها اذ لا يقول احد بان الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفسه الا بما سألنا في حقيقة الجسم التعللي الذي هو عرض اذ معلوم ان حقيقة العرض لا يحتمل على الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى وجه ودليل (قال المحاكمات اعلم ان اعتراض الامام بما ردد لو كان ذلك التعريف حقا للجسم قال المصنف الشريف وقد اختلف به الامام حيث

قال انه لم يعرف الجسم الطبيعي لاحد لا في ماض كثرته ان قول الجوهر على ما عرفت قول من الازمان فكلما في ابطال حديثه اقول لا ينبغي ان غرضه وضع اعتراض صاحب المحاكمات عن الامام بان كلام الامام على ما نقلنا لا يدل على انه زعم ان التعريف المذكور غير صحيح بل هو على ما لا يستلزم على انه زعم لاحد بل في مقيد انه زعم لاحد لكن قوله في حد ذاته يعترف به

الامام ان لو افاته اعترف الامام بالهرم عنه فلا يفي هذا كونه في صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المرف
لحد لا رسم وان ارادته اعترف بكونه رسما عند المرف فالتفصيل لا يدل عليه على ما لا يخفى ثم على تقدير تسليم
ما ذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حلي الكلام الامام على ٢٨ انه في صدد اثبات انه ليس

حد او قدر غوه جدا حيث قال وقد
زيف حده لانه يمكن ان يكون جسمه
بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل
التنزل على ما اشار اليه صاحب
الحكايات حيث قال وما اشار قدس
تقدي للباحث على التنزل (قال
الحكايات فيكون بينه وبين الجوهر
مجموع ومخصوص آه) اقول قد عرفت
ان المراد خالف الابعاد معنى لا يصدق
على الجسم التعلمي اى فصل الصورة
الجسمية اى كونه ذات جسم تطمى على
ما قلناه من الشارح فيندفع ما ذكره
ثم ما ذكره الشارح في المطلق من
ان الفصل قد لا يميز النوع من جج
المشاركات الوجودية وان جره
عن جميع المشاركات الجنسية
كما تطلق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا
يخصفه في بعض الملائكة يبقى هذا
الاثر يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت
عند الشارح او يقال في التمثيل مسامحة
بل ينبغي التمثيل بما ذكره بالماهيات
الاعتبارية قلنا قلنا الشارح القابلة
اخرى ضرورة ان قيام المرض
فرج يحصل الموضوع وقد فرض
ان الفصل هو القابلة او يقال
القابلة حادثة لزالها بوجود
المقؤول بناء على انه فهم منه الاستعداد
لا الامكان الذاتي فتسلسل لكن الظاهر
على سبيل التماثيل وفهمه الامكان
العام على ما ذكره سيد المحققين في حاشيته

يقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر
الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشيء يمكن لا نقول هذا الكلام
على سبيل ما قلناه فان ذلك المثال ربما اورد لتوضيح المنع لا لانتفاء وايضا
لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يختلف عوارضها فلنجاها اختلاف العوارض
مع وحدة الشيء بالذات في الاول جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل
لا يتلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج
وحيث يدفع المنع بامره لان الاجزاء اذا تداخلت وانعد في الوضع فكل
شيء يمرض احده الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر فكل جهة
لاحدها في الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه
لا نقول لاننا لا حرا اذا تداخلت وانعدت في الوضع انعدت بحسب
العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها يكون متعددة في العوارض
الوضعية اى التماثل بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون متعددة في جميع
العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية او غير الوضعية والى هذا اشار
بقوله والحق في ذلك الى آخره واذا قد بطل ان الجسم المتناهي لا يكون
ازيد من حجم الواحد ظاهر ان يكون الجسم بزاد بحسب ازدياد الاجزاء
ولاشك انه يمكن ان يضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات
فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم وانما حصل اول جسم
في الجهات الثلاث حتى يحصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ما له
الاستعدادات الثلاث بخلاف الجسم وظن الامام ان الجسم في بعضها راجع
الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقدير غيرها بان يقال
وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في الجهات فان التقدير
ان الكثرة المتناهية جمعا فوق حجم الواحد واقل ما به ان يحصل حجم
في جهة فادانصف اليه كثره اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين
ثم اذا انصف اليه كثره ثالثة في جهة ناشئة يحصل حجم في كل جهة فيكون
جسم فهذا الحمل واركان صحها الا انه يخرج الى تقدير لفظية غيرها
ويستحق على استدراك اذ حصول الاستعدادات اثلاث لا يتوقف على انضمام
الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من
المكلمين واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام من شوب
التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون

وعينته التسلسل ظاهر الزوم وكون بحجته لا متعاقبة لكنه تسلسل في اجزائه العقلية وينتهي
بحسب الاعتبار والظاهر ان يقال في فني فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم وليس الى الابد فيكون هرشيا
على الجاهل بل قال الجوهر هو الجسم لا في الموضوع لا يفي ان الجوهر في الموضوع في هذا

الكلام ثم في الجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون الا بالواجب المساوية ولما كان الوجود لافي موضوع بظهوره يتناول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع ﴿ ٢٩ ﴾ ولتبادر من هذه المسألة زيادة الوجود على الذات فيخرج

الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهور ان ماورده عليه سيد المحققين قدس سره بقوله بهذا الاستدلال او تم ادل على ان الملزوم ايضا ليس ينجس لانه ايضا صادق على الواجب لصدق لازمه للمساوي عليه كلام حق ولا يرد عليه منع كونه لازما مساويا مستند بان الجوهر على ما عرفه الشيخ وغيره ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا يدخل فيه الواجب لاشارة الصبارة بمقابلة الوجود اذا شك ن هذا لازم مساو للجوهر لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه بعد فالصواب ان يمنع صدقه على الواجب بناء على التأويل الذي نقلناه وهو لذي ذكر قدس سره بقوله فالصواب ان يمنع صدق الوجود لافي موضوع على الواجب بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده عين ماهية اقول وايضا يمكن منع كونه لو كان جنسا للجسم لكان جنسا للجمع مانعته حتى يلزم ترك الواجب تعالى شانه عن قول قدس سره الشريف نعم لو بين ابطال جنسيته باشتماله على مفهوم عدم اعني لافي موضوع لكان الجواب ما اشار اليه اقول وكذا لو بين ابطال جنسيته بامتناله على الوجود بناء على انه رائد على

المعنى وان كانت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المتئين والجسم المتناهي الاجزاء بصدقه يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الواحد واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فلما ان راد بها الجسم المتناهي الاجزاء او راد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المتئين وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم للمتناهي الاجزاء يمكن حل الكلام عليه كاذكرنا الان حل الكلام على ما سنعلم من غير اعتناء واستدراك اولي واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في الناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يتناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم ينسج بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القابلة بان لا شيء من الجسم يتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام الطبيعية فللسالبة الجزئية لا يتناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لا نقول لوجود كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية في صائر الجسام فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة قوله (والاظهر ما ذكرنا) اوجهين احدهما ان كان في قوله وكان جسم ماض بغير قدوم الجراء اذا كان ماضيا بغير قدوم الجراء فيه وتاميهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم ذكره وهو غير حار وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم يتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية متضاها حامية ما في البات ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ولما ان ذلك لازم من التعدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالنسبة الى الموضوع والثابت للشيء بالقياس الى الامر الخارج لا يكون ذاتا للشيء (قال المحاكمات منها ان لو كان الجوهر جنسا لكان الاتواع التي تحتها مشاركة فيه) اقول لا يخفى على من له بعض على ان الوجه الثاني الذي نقلناه صاحب المحاكمات لو ثبت ليدل على ان لا يكون شيئا خارجيا

لما نحنه (قال المحاكات لكونهما مدين وخارجين) اما عدم الاستثناء لكونهما الحجة واما عدمية القطعية فكونها
 اضافية اعتبارية وكونهما خارجين اما منى على هذا اولى انهما ثابتان للموضوع منسبا الى غيره فيكون دليلا
 اخر لتى الجنسية والاول اظهر من البارة (قال المحاكات لكان ﴿ ٣٠ ﴾ مبدوءا عنى قابله الابعاد جزأ

الجسم) هذا الكلام منه اما بناء على
 ان مفهوم المشتق مشتق على مفهوم
 المبدأ اولى ان الفصل لابد
 ان يكون مأخوذا في المركبات
 الخارجية من الصورة واراد بالذات
 في قوله لان الفصل هو المأخوذ
 من الذات ما ليس يخرج هذا الجواب
 عنه على ما ذكره بعض المحققين
 موافقا لما ذهبه صاحب المواقف
 ايضا ان الفصل الحقيقى للجسم
 محمول وهم عبروا عنه بلازمة الظاهر
 الذى هو قابل الابعاد ولهذا قال
 وهو شئ ما من شئ قبول الاعداد
 فها هو جزء المحمول من هذا المفهوم
 بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق
 بعينه اقول وما اورد به بقوله لا يقال
 يرجع اليه لان المراد من البهية فيه ليس
 هو الصورة ولا به الاستساق
 لانها مباينتان للجسم فكيف
 يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا
 المفهوم ومعروضه وتندفع عنه
 ما اجاب عنه اولاً وثانياً اما الاول
 فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة
 للتعريف ليس هو هذا المفهوم
 بل ما ظهر عنه به لا يحصل المطالب
 بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس
 فصلاً واما الثانى فلان الذات التى
 من شأنها قبول الابعاد لا ينحصر
 في ذات الجسم وهو لا بل المراد
 ما هو مبدء هذا المفهوم ومنشأه

متناه الى غير متناه والاقر ان يقال كان في قوله كان جسم تامه وفي قوله
 كان نسبة حجمه رابطه فالجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم
 فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث
 يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير
 المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك
 التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم
 الذى صفته كيت وكيت في نفس الامر من القوازم فان قيل لا حاجة
 في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جمع الجهات ليعمل الجسم فانه يمكن
 ان يقال ان كل لكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فرق الحجم الواحد كان
 الحجم يزداد ازيداد الاجزاء فيكون الذى اجزاء متناهية نسبة حجمه
 الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير متناهى لكنه نسبة
 متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي اية احد المقدارين من الاخر واذ افقتا
 اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثة اور بعد اوضح ذلك فاما يصح
 اذا كان من نوع واحد وكل النسب اذ انضم اليه امثله يصير مثلاً
 للنسب اليه فالثلاثة لا يمكن ان ينسب الى الخط والخط الى السطح
 ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصل من اجتماع السطوح ولا السطح
 من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب
 حتماً ما لم يكن جسماً فلذلك حصل الجسم اولاً من نسبة وفيه نظر
 لان الجسم لو كان متألفاً من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازيداد
 الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة
 الى الكل ياليت اواربع اوضح ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم
 قطعاً ولعل القابذة امام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لتعويض
 التالى فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه بعيد الاستثناء او يستلزمه
 اطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازيداد
 التالى والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى
 الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو تعويض التالى لكن استثناءه انما يصح لو كان
 هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تالياً ما سبق الاشارة اليه قوله
 (ليس اذ اوجب النظر) اراد التبيين على ان الجسم متصل في نفسه
 لانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

وهو الامر الذى يحصل الجسم نوعاً ولا يخفى ان ما ذكره يجرى بعينه في الناطق بل قال الذات
 التى من شأنها التعلق اما ذات زيدا وامانة وكذا ابتدء ما اورد به قوله الثانى ان اراد آياتاً بان ما صدق عليه
 هذا المفهوم هو القليل ليكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراد بل هو المحصيل بطبيعة الجسم وكذا يتدفع

ما هو ذوقه بقوة الثالث بل ليس المراد ان مفهوم شيء ما من شانه تجول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذي من شانه الاطى هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الانسان هذا هو التشرير الثلاثي

﴿ ٣١ ﴾

المواقف بمد تحقيق ان المراد بالقابل ما صدق عليه اى الخصوصية المجهولة على ما يثا، بقى ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التريف جدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جمع الرسوم الى الحدود والحقيقة بادى عنانية وايضا انه لا يوصل الى كنه المحدود ولم يحصل في الذهن صورة ذات المرفق ونفسه بل صورة سوار منه فكيف يكون حدا فاقبل قال الشارح او غير مختلفة كالسرير اقول لا ينبغي ان المراد بآقير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحفاني اصلا حتى يتخصص بالبسايط كما ان الاول يختص بالركبات لحيث يكون التمثيل بالسرير مساهمة ويمكن ان يراد بالمختلف والتفسير المختلف ما هو بحيث الحس وفي بادى النظر وحيث يكون الغير المختلف اعم من ان يكون مختلفا حقيقة لاحسا او غير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد مقما لا يصح على مذهب النظام ان ينصف الجسم ور به مثلا جسم ان موجود جزء بالفصل فيه عنده فرض مفرد ليس بغير ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحيث يقال الجميع يصلح القسم

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلن قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفصل الى ما لا ينصل على ما قلته الشيخ بخلاف ان يكون له مفصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه بقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا كان له مفصل الى ما لا ينصل فانه لو كان له مفصل الى ما لا ينصل لكان ختما مر كبا لا مفردا هذا خاف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يتسع ان يكون مر كبا من اجزاء لا تجزى متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصله في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزؤه ان لم يقبل الانقسام وحده الجزء الذى لا تجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير بخلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل واما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البصا ما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما يثا، وحيث اعتبرنا اشراح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تجزى ثبت انه لاشي من الانقسامات الممكنة يحصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فاما وجه الصدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفصل متناهية الى ما لا ينصل والاولى مهمة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الا كان فلا بد من بيان الفائدة في ما حدوا احد منهما قال الامام المما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركيب الجسم من اجزاء

لثانولها فاقبل (قال المحاكمات وفي حصر المذاهب في اربعة كلام) قول جبر عن احتمالات المذكورة في الشرح بالمذاهب حتى يصح الحصر في الاربعة بعد التفتى والافتد بتصور ستة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون الثاني في بنى الخطوط فينبذ من غير تركيب تلك الخطوط عن الجوهر المفرد او من السيطوح فقط كذلك او منهما معا فقط

أومنهم من الجزء اومن الجزء مع الخط اومن الجزء مع السطح (قال المحاكات فلا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير واهراض) اقول هذا الكلام مشربان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المتقسم بالفضل الى الاجزاء اما بصورا كانت السطوح والخطوط

اهما والكم المتصل وانت خبر بانها غير متشعبة تمتع ان يكون فيجب ان لا يكون اما تركب الجسم من اجزاء متشعبة فلا يتبع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتمام لان تركب الجسم من اجزاء متشعبة انما يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قاطبة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا يتفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما بطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جرت فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدي مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متشعبة وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متشعبة ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فبكون بعض الجسم عديم لمفاصل وقبه نظر لان المفصلة في قوة الجزئية والجزئين ان لا يتجانسا شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا يترقى الانتاج بل يترقى آخر وهو انه لو لم يصدق في بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو ما لم يوافق المفاصل الغير المتشعبة فلان الجسم ليس له مفاصل غير متشعبة وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتشعبة فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لاننا نقول لانسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متشعبة واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فار من الجاز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متشعبة وبعضها على مفاصل متناهية وحيث لا يتم التوجيه فار قلت قوله ولذلك جعل لازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان اقضية الاولى وان كانت مهمة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الجزئية فتقول كان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان حال لما كان الاستدراج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الجزئيا وان كان من الكليتين لا يغفل المقدمتان صليتان فلا انتاج لاننا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين الثنتين في قوتها ولهذا اعتبر

النتيجة

الحكما قال بعض المحققين هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العيني فلا مانع العقل اذا فرض الجسم نصفان ونصفه نصفان على الوجه الكلي كما يفضل لهذا الجسم نصف وكذا الجميع الانصاف الجزئية الى غير النهاية في فرض الجسم جميع انصافه الغير المتشعبة في نفسه بل في فرض ان لكل

للجسم جميع انصافه الغير المتشابهة دفعه قبل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتشابهة اجزاء متزينة غير متناهية فذ
فرض جميع الاجزاء الغير المتشابهة ايضا دفعه فذلك طاهر فان افترض العقل يتناول الامور الغير المتشابهة نعم الوهم
يجوز عن ذلك لكونها ﴿ ٢٣ ﴾ قوة جسمانية لا يدرك الكليات وكونها لا تقدر على استحضار الصغير

جدوا اهل الباطن على هذا التفسير
دفع ملتزا الى وروده على مذهب
الحكامه وذلك موقوف على منهبد
مقدمة وهي انه لا فرق بين الجزء
التحليلي والجزء التركيبي في مقدار
ما يترك منه او ما يدخل اليه فاننا نعلم
قطعا ان المركب من زراع وزراع اذا كان
كان المحل الى ذراع وذراع زراعان
بل نعلم قطعا ان المقدار وجزائه
لا يدخل الا الى اجزاء او فرض وجودها
كان الحاصل من احتضاها ذلك
المقدار لا يزيد ولا ينقص وانكار
هذا سفسطة طاهرة البطلان اذا علم
هذا فنقول انهم اطلوا مذهب
النظام بانه يلزم من لانتهى الاجزاء
التركيبية لانها هي مقدار الجسم
ووسطها انه لا فرق بين التحليلي
والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم
ايضا ما لم يوافق عليه فاجاب عنه
بما ذكره ممن ان معنى قولهم هذا
انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن
انقسامه لانه منقسم الى امور غير
متشابهة ولا يخفى توجه ما اوردناه
عليه فاننا اذا فرضنا انصافا متزينة
الى غير النهاية قطع قسمناه بالقسم
القرضية الى اقسام غير متناهية
وذلك بين لامة فيه فطر
لان القسم العقلي كالقسم الوجودية
موقوف على ملاحظة العقل وتصوره
شكل واحد من الاقسام والقسم

استنتجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يستل
على اجزاء لا ينجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لا نقول
اذا لم يستل بعض الاجسام على اجزاء لا ينجزى فاما ان لا يستل على اجزاء
اصلا او يستل على اجزاء قبل التجزئة وبالمها كان فبعض الاجسام
متصل في نفسه ويمكن ان يقال ان لازم من المقدمتين ليس الا اتصال
الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفه بحسب غرضه ههنا
فان فرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى في الاجسام واثبت اتصال
بعض الاجسام بنب الهوى في بعض الاجسام وحيث ثبت الهوى
في جميع الاجسام على ما سبرد عليك جميع ذلك شئنا فثبتنا فليس فرضه
هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فنذكر
الامام عليه السلام انه لما ثبت ان الجسم ليس بتركيب من اجزاء
لا ينجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم
ليس يتألف من اجزاء غير متشابهة طهر امتناع حصول جميع تلك
الانقسامات بالفعل وحيث لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لا كل
جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما وبالمها كان
يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان
انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته
فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء
لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والام يكن
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو
الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير
المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال
اوجب امكان وجود جسم واجاب اولايانه يجوز ان يكون المراد لا يمكن
العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان المتع حصول جميع الانقسامات
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا يمنع
فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون اللهم الا لما عجز خارجي وشئ من هذين الجوابين لا يصلح
ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضاه على الامكان مع ان اللازم

بصورة متغايرة متمايزة لانه في القسم ﴿ ٥ ﴾ الوجودية لا بد من تصور للقسم والاقسام بصورة جزئية متمايزة
وفي القسم العقلية يكفي تصورهما بصورة كلية وكيف يتصور من العقل ان تقسم الى قسمين مثلا من غير ان تجزئ المقسم
والاقسام عنده في تصور بصورة عقلية تفصيلية مما ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسم العقلية

بكني فيها تصور الفصل الاجسام على الوجه الكلي ليس معناه ان الفصل يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يتغير الاقسام في نظره بل معلومه ان كني فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيد ما قلنا قالوا ان القسمة العرضية ﴿ ٣٤ ﴾ فرض شيء دون شيء

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة بانواعها تحدث الثانية في المقسوم ولا شك ان الانثنية لا تتصور في القسمة العرضية لا تتصور لكل واحد من القسمين بصورة على حدة وهذا هو العلم التفصيلي اذا تم هذا فنقول التقسيمات اعبر المتناهية من العقل توقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية في المنقسم والاقسام بصورة تفصيلية متمايزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان متناه وذلك بين لاسترة فيه هذا ثم قال هذا المحقق وعندى ان وجهه التقصي عن ذلك امر آخر هو ان التقسيم لما التزم وجود تلك الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في اعادة الجسم وكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلهذا لا تتألف

واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متباينة كالتقسيم في المساحة والوصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متمايزة ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن الزيادة والحاصل ان لاتناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التمايز

وجود جسم عديم المفاصل فلا تظهرانه لماسبب الوجوب ثبت الامكان اذا الامكان في مقامه الوجوب قوله (ان امتنع الفلك بسبب) هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا قال الجسم اما ان يقبل الفلك اولا فان قبل الفلك فهو منفصل اما بالفلك والقطع واما باختلاف عرضين واما بوجههم وفرض وان لم قبل الفلك فهو لا يغفل بالانفكاك الا انه منفصل باختلاف عرضين وبالوجههم وفرض فالجسم منفصل باحد الوجوه القسمة الثلاثة وبالجوهين لو امتنع الفلك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم يخصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في اول الفصل وهي اما بقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للذهاب بالتام واراد حل في الوهم والعرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على احرار غير متناهية بالعسل في الخارج ضرورة ان كل جزء فهو يلاقى باحد طرفيه غم مابلاقيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه الاسود من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلابد من جرتين متميزتين في نفس الامر لا نقول الميزة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه نهضت بعضه فصار مائتين في الحرح ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان حسماء واحدا وقع على شيء منه ضوء اولاقى جسم آخر شيئا منه انفصل في قسمين متميزين كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملافة صار حسماء واحدا او بان حسماء اذ تحركت في مسافة اتسعت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في ان اختلاف الاراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض اعني لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العوض زال ذلك التخصيص مثل جسم تبعض لأكله او تحضن لأكله فيفرض له البياض جزءا اذا زال ذلك البياض

وحاصل جميع تلك الاقسام المتمايزة هو ذلك الجسم ولو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام ﴿ زال ﴾ الى الفعل مع استحالته لم يحصل عن جميعها الإذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في اعادة المقدار فلهذا ما لزمه ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغافلا يمكن ان يفرض في الجسم من اشباهه

الأقدر مثله وبذلك يظهر اندفاع هذه الشبهة أقول لو فرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة في الجسم بحيث لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذا المحقق في بحثه لم يحصل أقسام متساوية إذ كل قسم فرض جئت لا يقبل قسمة والا كان بعض ﴿ ٣٥ ﴾ التقسيمات بالقوة هذا خافيه وإذا كان كذلك فيحقق في الجسم أقسام غير

متساوية فرضية بالفعل وكانت متساوية في افتادها للجسم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق في الإمكان تلك الأجزاء أقساماً عقلية مرضية عند الحكماء لكنها أجزاء مقدارية وعند النظام تلك الأجزاء موجودة بالفعل وقد اعترف هذا المحقق بعدم الفرق بين الأجزاء الفرضية التي بالقوة والأجزاء العقلية الموجودة إذا كانت متساوية ويطهر لك ما ذكرناه إذا نصفت ذراعاً ثم نصفت كل نصفين ثم نصفت جميع الأنصاف التي هي أرباع الشكل وهكذا في جميع الأرباع كانت الأجزاء المتخصة بعضها إلى بعض متساوية فتشدد ثم أقول القول بأن النقص إلى المقادير المتساوية القسمة المتناهية مقدار جميعها مثله مما ذكره الإمام في شرح الأشارات لكن الأنصاف أنه ظاهر الفاضل قد ذكر سيد المحققين في حاشية العبريد أن الجسم وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية لكن يتمتع أن يخرج الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل والازم أن يكون مقداره غير مثله وقيل عليه أيضاً وكيف يتصور أن يكون للمقادير المترتبة الغير المتناهية مقدار جميعها غير مثله والمتناقص لا يكون مقداره جميعها غير مثله مع أن المتناقص إذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون متراًة لا محالة أقول هذا غير متوجه عليه لأن

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام أن اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وأن القوم ذهبون إليه ما وقع في كلام الشيخان جملة في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فإن المراد بمجرد الوهم والفرض حتى أن الفرض يوجب الانفصال ثمة بنفسه إذا فرض في الجسم شيئاً دون شيءٍ وأخرى بحسب الغير كما إذا كان غير باحتلاف الاعراض أو ما ذكره في طائفة من الشفاء من أن اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو أيضاً لا يستلزم الانفصال الخارجى فإن المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الأعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لاتراض امرين أوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وربما يقول قائلهم أن الاختلاف يغيد الانفصال الخارجى إذا كان المراد سارين كافي للبلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض وأما الاعراض الغير السارية كالمرسة والمخاضة فهي لا يفيد الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لأن العقل لا يحكم بأن الأسود غير البياض كذلك يحكم بأن المسوس غير المسوس والمخاضى غير غير المخاضى فلو أورث هذا الاختلاف انفصالاً خارجياً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الأشارات وأما باختلاف عرضين قارين كافي للبلقة وغفل عن جملة اختلاف العرضين سواء كانا قارين أو غير قارين في عدد القسمة الفرضية حيث يحكم على مذهب ديمقراطيس فالصواب أن يقال الانفصال إما في الخارج كما بالكف والقطع أو في الوهم فإما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض أولاً بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض وإذا ثبت أن الجسم لا يتألف من أحاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فإما أن يكون قابلاً لانقسامات متناهية أو قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والاثنتان القسمة إلى أحاد غير قابلة للانقسام وقد طهر بطلان ما على ما على منعه بلاق منه غير ما بلاق ما على يساره فتعين أن يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم أن يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية المفككة فإن مقتضى العبالة المذكورة ليس إلا الانقسام الوهمى فمن البين أن حجب الوسيط الطرفين لا يقتضى انقساماً في الخارج بل في الوهم مما لا يلزم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية بأحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

الاعتبار من الجانب الآخر كما تصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض أنه غير مثله وفيه ههنا سؤال مشهور وهو أن جميع الأقسام الممكنة في الجسم إما أن يكون متناهية أو غير متناهية فملى الاول إذا انتهت القسمة إلى ذلك الحد لا يمكن القسمة بعدهم على الثاني يلزم استحالة وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو لازم لا مكان وجود الأقسام الغير المتناهية وهذا

جار في جميع ما هو غير متناه بمعنى لا يقف كقصوراته تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها يمكن فختار انها غير متناهية ولا يلزم إمكان وجود الجملة الغير المتناهية بل إمكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها يمكننا فختار انها متناهية ولا يلزم انتهاء

القسمة إذ عند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمة بعده لكن لا بان يتجمع معه قلت فختار الثاني ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسمة الى حد لا يمكن تحقق قسمة بعده مع التقسيمات التي تحققت بالفعل مجتمعة معها والزائد مكررة بل اقول في الجواب عند بعد احتياز هذا الشق انه اذا حذر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بإمكانه هو بعدم إمكان ما يزيد عليه وهو متناه او غير متناه ولا ينفي ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقيق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه متممة في فرصتها وهذا وإن لم يكن ذلك المجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه تعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضي إمكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فهذا الكلام يرجع الى ان الجسم -وع الذي قاله متناهيا وغير متناه هو متناه او غير متناه وبطل ذلك ما يقال ففرض شيئا كان وجوده وجوده مستلزما للحال فان استلزم وجوده للحال شيئا استلزم عدمه له وغير ذلك وبهذا التعليل يدفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا حذر جميع المفهومات بحيث لا يستلزم منه

زاعا انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجواب ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذميراطيس وسياتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قوله (قد حصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعي تقديم مقدمتين الاولى لارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح وبها ينسأ هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيئا الجسم الطبيعي وكرة سارية فيه هي الجسم التعليمي استدلل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مرما وكلامه الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف طروفه فلا يخاف في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كاره نحن ثم اذا جعل مرما يطل ذلك التخني ويحصل نحن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية يعنيها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زایل بخلاف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاحسام التي يختلف اشكالها متممة في نفسها لكن اشباهه بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فحاز ان لا يكون شي من هذه الاجسام المحسوسة الامر كما ويكون اختلاف اشكاله لا يتغال الاجزاء من سم الى سم واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمة فانه بالجسم الطبيعي متمدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير انتهائية بل لا بد من انتهائها في كل جهة ينتهي بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهته الى غير انتهائية بل ينتهي في اى جهة ينتهي بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهاء بعرض النقطة فالجسم التعليمي نقي عند السطح وهو نقي عند الخط الفائق عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح واللا نقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث انتهائه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه بنفس

مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يحقق نسبة بينه وبين كله ذلك النسبة داخلة في المجموع لفرضه بحيث لا يشترطه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذا النسبة خارجه عن الطرفين وقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجه عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

بحيث لا يشهد منه مفهوم يمكن حصوله بنفس عدم امكان نسبة الى شيء او نسبته الى جزمه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التي كانت ٣٧ نسبة الى جزمه خارجة عنه داخله فيه هل تلك النسبة خارجة ام لا نعم

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين القرض وطهران نسبته الى جزمه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لا يخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك القرض فذلك القرض لا يمكن احتماله مع اعتبار نسبته الى شيء فاقابل (قال المحاكات وجوابه ان الظن يطابق على ما يقابل اليقين وهو المراد) اقول لعل التكلفة في اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل بالثبوت على شأنته وسخطافته وانه مما لا يليق ان يتعلق به اعتقاده وتصديقي فوق الظن لونه ليق به التمسد بقى (قال المحاكات فلا بد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثاني هارون من القول بالجزء الذي لا يتجزى وقدرتهم ذلك من حيث لا يشعرون محكي عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليدعوا بهاريين مما يلزمهم في مذهبه م يتناقضون بالقول ودعوا بصوحون به اقول الفرق بين لفظ الظن والقول ربما يؤيد اراد كلمة بكاد في الثاني دون الاول (قال المحاكات الثاني ان تلك الاجزاء) اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حل الشيء

بانقسام العائبي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل المأمور به انقسام الحاله او كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجى فبان ان يكون مشتملا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزائه اصلا ثم انك ما علت مما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل للقسمه بغير انتهائية وما كنت علت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها محتملة للقسمه الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول بماعتله من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقدار اورد اللازم ولراده بالمرزوم فقال بماعتله من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على اللازمه بينهما وانما لم يصرح باللازمه ولم يغفل عنتم بماعتله من حال احتمال الجسم قسمه بغير انتهائية ان مقداره كذلك كما قال الحركة وزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقدار يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع بفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كاهما والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كاهما وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى اثلاث ثلث فكلما ان المسافة قابلة للقسمه الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمه الى غير انتهائية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فوجه امر ان لا يوجد ان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آتية وهو ان لا ينطبق على المسافة ويشتت انقسامهما فضلا عن الانتهاء بانقسام المسافة فتقول المراد معنى القطع ومقداره وكاه اليه اشار بقوله وذلك لثبات بقعها في العقل لكنهما امتدادان في العقل فيجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان مما لا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى

على نفسه ويكون غير مفيد (قال المحاكات واما الذي لا يلزم فالآخران) ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله ومن هو قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم جواهرهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لا يتجزى في الجملة نعم من ان يكون من جميع الوجوه

او بعضها واما قوله وزعوا فلان حشأ الفساد والمناقضة ههنا الحكماء يقولون قوله من ادمهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ن ذلك الاجزاء لا يتجزى اسلاى لا كسر ولا فطما ولا وحمه او فرضا بدل على ان الحكم الثالث ايضا يفرع مدعهم بل الظاهر ان الحكم الاول **﴿ ٢٨ ﴾** لتفريق المذهب كاللوطة

للحكم الثالث وان مدعهم انما يتقروا ونسبهم فيه وسبب ما يؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع ايضا لازم لسدوهم لان تركيب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم ان يكون الوسط حاجبا عن تماس لاطرفين حتى يحصل الجسم وسبب ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فين كلامه مناقات) اقول في دفع المناقاة اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة انواع القسمة لاسبابها ولا مناقاة بين كون انواع القسمة ثلثة وبين كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ما للوهم مدخلا فيها في الجملة وارادها تامة ما يكون الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون اختلاف العرضين يمت الوهم على القسمة والقسمة التي يكون باختلاف العرضين داخله في القسمة الوهمية الخارجية واراد الشارح بكونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل في ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين ولو اراد بوجوه القسمة اسبابها فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاساس الاسباب الحقيقية واراد ثمة بها ما يتناول الباعث فلا مناقاة (قال المحاكمات فيه لفظ قد على ذلك) اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلاثة فيقتضى هذا الوجه بهم ان الجسم الذي لا يقبل الانقسام

ان الجسمين لو وحد في الخارج لا يكونان معال يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قابل الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الاستداد يحصل هذا الاستداد عند الدهن اذ دليل واحد شاهد على وجود ذلك الامر اجزا في الخارج فوجب البحث عن احواله والنسبة على اية ما واذ قد بين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان طهر ان امتدادهما ان الماضي والماضي والماضي لا يصح لان الحال حد مشترك والحد المشترك بين المقادير لا يكون اجزاء لها فالحد المشترك بين الحاطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خطا كان الحد المشترك بين النصفين حدا ثالثا فيكون النصفان تثلثا ومزداد ما ارداد يقال لانقسم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل ط من الاجزاء ان توسط مقدار من مقدارين ولا يكون حد مشترك بينهما لما نقول الذي اذا كان غير قابل الذات لا يكون اجزائة مجمعة في الوجود بل كعارض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فلا جزء للحركة والزمان الا تقدم والتأخر والماضي والمستقبل وعند هذا طهر قد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحساب وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله (المقصود من هذا الفصل اثبات الهبولى) قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد ذلك لهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر يقطعها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعة الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء اخر قابل لها هو الهبولى فآخ ما يصل اليه الاجسام اجسام بسيطة كحد افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهبولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والفرض من الفصل اثبات الهبولى فالمدار هو الكمية لفة والكمية المتصلة اصطلاحا واخفى مقول بالاشتراك على متين على حشوما بين السطوح وعلى الامر الذي يقابله برفق القوام اى غلط القوام

والشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة **﴿ وفي ﴾** قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسام الشئ اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التنبيه على ان الاشياء الصلبة والليينة ينقسم بحسب الوهم ايضا فبني

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها لتفليل على ماهو الظاهر من التنبيه على ان الجسم الصلب قد يقطع والجسم اللين قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لاحاجة الى الإشارة اليه واما ﴿ ٢٩ ﴾ فائدتها في جانب الجسم المادي لا قبل الاتكالك فعلى ما عرفت أنفا

ولا يبعد ان تكون لتحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصلب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كغيرا شاعرا واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية ظاهرا اذا افكك لا يقبل قسمة اخرى أصلا وانت تعلم انه لا مضافة بين التفليل والحق في (قال المحاكات فهو المدرك للمالي والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يتدفع ما يلزم عليهم مما ذكره قدس سره من ان انقسام لا بد ان يكون مدركا لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو المتخيلة والمدرك هو الواهمة وذلك لان القاسم هو الواهمة ايضا لكن بالآلة المتخيلة وسبقه الشارح عن الامام (قال المحاكات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من اراد فائدة لفظ الفرض فكأنه فرق بينهما أولا وذكر الفائدة في اراد لفظ الفرض يتصل بالفرق ثم رجح السهفة التي يشعر بعدم الفرق والظاهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم محمولا على طاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير بيان للفرض ودفعها

وفي السهفة الاخرى وعلى حشوما بين السطوح اذا كان صعب الاتصال وهو غلط القوام والامر الذي يقابل رقة القوام فالعين يدل بالاشتراك على ماهو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم العلوي بفصله من الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم العلوي هو حشوما بين السطوح لاذوحشوا وانما ذو الحشو الجسم العلوي فالاولى ان يسميكون السطحين حشوما بين السطوح حتى يستقيم فتقول المراد بالحشو هما المصدر لا غير المصدر وهو المائل والوسط بين السطوح واما المائل بين السطوح فهو الجسم العلوي فلهذا حله ايضا على اقلها اقوام لادلى الظاهر والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على العيين غيراض في وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاجزاء و بداية الاخرى ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو وحد مشترك بين قسميه وذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه ولما فصل بهذا المعنى يطابق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل بفصله من الكم المتصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية والاطلاق المتصل عليها لانها مألوفة للجسم العلوي المتصل قسميه تسمية للزوم بهم الازم وثالثها الجسم وانبعاق حايها الاتصال لانه لما طاق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم العلوي طاق الاتصال على الجسم العلوي فاطلاق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم الازم على المزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم العلوي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حيث وضع في وهو امر ان انحيازاتها بات وكون الشيء يتحرك بحركة اخرى وهما معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به بالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بمعد مكررا مستدركا وهو جنس الجسم العلوي والمتصل فصله بفصله من العدد والضم فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

لنوعهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على السهفة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح النسبة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا السبب (قال المحاكات لا فية الشيء يتوقف على ادراكه بالقل) اقول يمكن ان يقال المراد بما يسميه ما يفرض

ان بقسمه وحيد يتدفع السؤال واما ما ذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يقسمه فاقول به وعليه ما ورد على قول الشارح ما يقسمه او كما فيه فسمه الشيء يقتضي ان يدرك القسم كذلك اراده قسمه الشيء يقتضي ادراك ما اراد قسمته واما التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكمات فبعد

﴿ ٤٠ ﴾ من اللفظ والمباين ظاهرا

لوقال الشارح لانه لا يقدر على ان يقسم ما يقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم قدرة الاستحضار الى القسم ومقتضى التوجيه ان يكون هو منسوب الى الاقسام اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما عرض مقسم اذا لم يمكن ادراكه لصفه فكان الوهم وقف قبل هذا التقسيم لانه لم يخرج من القسمة بعد حتى يفرض كونه منقسمه او كما ان التقسيم يقتضي ادراك القسم يقتضي ادراك الاقسام ايضا (قال المحاكمات اذا اراد في اعراف اللفظ باحاطة لانه هي اجاب عنه بعض المحققين بان الاحاطة كما يكون صفة للم لا يصح جعله صفة للقدرة فلا يعد ان يكون مراده باحاطة مالا يذ هي لاحاطة بسبب القسمة (قال المحاكمات ايضا ان يريد بعدم قوة الوهم آ) قال بعض المحققين الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكل لا بدرك الامور الغير المتشابهة لعل الوجه في ذلك ولا على الوجه الجزئي لما مر بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتشابهة على الوجه الكلي بصورة واحدة فنقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتشابهة بالفعل او نقول المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك وضعية قسمه لاني قد للبرهان الدال

التعليق فكانه قال قد علمت ان الجسم جسم تعليميا فاقام حده مقامه فكان سبلا بقول الاتصال اعم من التخمين وقد تقرر في صنعة التعديد ان الاعمال يجب تقديمه قبلها اخره من التخمين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظر به اعني القابلين بالجسم وكان التخمين عندهم اعرف قده لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان الجسم مقدارا تخمينيا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بل معلوم بما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية ومخانة فهذه كمية متصلة تخمينية فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخمينية هي الجسم التعليمي لكن لا يبي ذلك في علمنا ان الجسم جسم تعليميا واما كان كذلك لوعلمنا ما يبرهن الجسم الطبيعي فانه مالم يعرف مغايرته اياه لم يكن بانه له والارز اثبت الشيء لنفسه لكننا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح ان الجسم جوهر وهذه الامور هي الكمية المتصلة التخمينية اعراض عن الين الواضح انه مغاير لها والجلى الواضح في معرض المعلوم فكانا كذا قد علمنا فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا زائدا لتام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لانه الكمية المتصلة التخمينية على تقدير فهمها هي الجسم كيف يكون عرضا ثابتا المغايرة بعرضتها مصادرة على المطلوب بل الواجهة في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية فيحصل به جوهرية ومن المعلوم بالديهية المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتراكه على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى مالم يقل فلان الواو في قوله وموئنه شيئا من شأنه لاعمى له حيث قال الواو ان يكون بالفناء ليكون شيئا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرضي والمأخوذ من العرض لا يكون فضلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل الازداد والآن هو ذو الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزئنا ان هناك امر باقيا وامرا متخلعا هو الجسم التعليمي فكان علمنا بانصالي الجسم كما قبل في علمنا

على الخلا التركيب بالموت اقول في الوجهين نظرا ما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور

الغير المتشابهة بصورة واحدة قد عرفنا انه لا يقتضي فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون القسم والاقسام مقايير عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمه العقل لا تنفد وقسمه

الوهم قد تمثف وهذا لما يظهر في الكائنات المتشبهات متعاقبة لا اذها وقعت وقصة ولما في الوجه الثاني قلان
الظن وان كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة العكزة التي يكون الخليل والتمثيل بها تاتيه بالبدن في الخراب
والفناء ثم تمثف قصة ٤١ الفصل ايضا قال المحركات اربعة بدور دم لا تلام الى ساوكة

طريق البرهان قول ما يثبت البرهان
هوان تحت الوسط الطرف من
الاقاظة مستلزم الاقاظة لا بالاسر
وهو ملزم للانقسام لكن ذلك
لا يفي في اثبات المطلوب وهون في
ترك الجسم من الاجزاء التي لا ينقسم
صلا ما لم يثبت كونه مذهبهم وهو القول
بترك الجسم من الاجزاء الغير المنقسمة
اصلا مستلزما تحت الوسط طارفين
عن التماس وظهر ان الحكم الرابع
ايضا لازم مذهبهم على ماسر وظهر
من جعل المطلوب هو انقسام الجزء
ان الحكم الثالث للقيم تقرير مذهبهم
على ما شرنا اليه وذكر (قال)
لحاكمات وفي دليل لفتنض الظاهر
احدها لما لم آء قول طاعرا ان المراد
ان الاقاظة بالاسرين الاجزاء المستلزم
عن ثالث الجسم من تلك الاجزاء
بان يكون تلك الاجزاء لمنداخله
جسما او جزءا مقدارا بالجسم ويكون
له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم
الاعزاء المنداخله ليست كذلك
قال قلت لم يجوز ان يندخل الطرف
الوسط ويريد مقدارهما معا على
مقدار واحدتهما قلت لا يجوز اما ان
يقتصد مكانهما اولا فعلى الاول
لا يتصور الازدياد في المقدار والقيم
ضرورة ان المقدار العظيم والصغير
لا يقتصدان مكانا وعلى الثاني كان
طاعرا جدهما غير منطبق على طاعرا
الآخر والا كان مكانهما واحدا
وهو خلاف الفرض فاذا لم يطبق

بان الجسم جسما فعليا وجب عليه ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة
لا يدخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركا لا يغفل كان للطاوب
من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه
ان ذلك الشيء غير صورة صورته اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف
على ان الجسم جسما فعليا قوله (وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك) قال الامام لفظه قد يفيد جزئية الحكم والماورد الحكم جزئيا
لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالأفلاك وفيه نظير لا قد ليس
بغيره الا ببعض الاوقات لا ببعض الحكم فمضى الكلام ليس الا ان الجسم
يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال
واعترض الشارح ان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال وافله الوهمي
ولا جل ذلك بذوا لها هذا البرهان كما عني بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ
لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا واما ان يسى يقل
الانفصال الاتصالي لم يقل واصواب انه امجد الحكم جزئيا لان بعض
الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون
شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والاحصل جميع
الانفصالات المتمكنة في الجسم بالعدل وانه محال وهذا ايضا بناء على
ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم
متصل بواحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك
انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بينهما بل يطل ويحدث هويتان
اخرتان اتصاليتين ثم اذا انفصلتا بطلنا وحدثت هوية اخرى اتصالية
فلا بد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين
الاتصاليتين اخرى وهو هو وبما ان في اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون
الهوية الاتصالية قائمة بذاتها فتعلم وتحدث هويتان اخريان وتختلفان
وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون وما يقيد
هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة فيكون مضمرة بذاتها والتحيز بذاته يجب
ان يكون قائما بذاته كالقوة في مكرارة ووجه لبعض من هذا الاشكال
انه في انفصال الجسم المتصل الى جميع متصلين او اتصالا جسما واحدا
فلا يمكن ان يقال قد انفصل ذلك الجسم المتصل بالرة وحدث اتصال

طاعرا جدهما على طاعرا الاخرين ٤٢ فراغ طاعرا احدهما عن الملافة الاخر قطعا فيقيم احدهما
لا يقال ايضا على تقدير تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقفا في القرب ويجئ
صحيح التبع في الحكم بالما جدهما من اجزاء قد يقع للتح الاول باطل في سنده الميسوي ولا تعرض في الموضع الثاني (قال)

المسألة وتلكها المتضمنة في المتن (أقول المولى) أو لا يحصل هذا النظر كما لا يتصور للملحق على هذا
 يقتض لأن هذا المتوجه على جواب النظر الثاني حيث يلزم فيه أن الشيء إذا كان له طرفان بشخص واحد وبغيره
 الانضمامات قال الشارح وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه ﴿ ٤٢ ﴾ الفصولية أو أقول فيه

نظر لأن هذا يخالف بما نقل منهم
 في الكتب المشهورة الكلامية
 من أن المكان عند المتكلمين عبارة
 عن البعد الموهوم حتى أنهم حصرها
 للذهب في المكان في السطح والبعد
 الوجود والبعد الموهوم وتنبهوا
 الأول إلى المشأين والساقى إلى
 الأمرين والثالث إلى المتكلمين
 قال الشارح وأما عند الشيخ وجمهور
 الحكماء فوما واحد يرد عليه ما قال
 بعض المحققين من أنه لا يوافق ما صرح
 الشيخ في الشفاء بأنه صرح هناك
 بأن الخبر أهم من المكان ووضع الترتيب
 كما في المحدث الأهم إلا أن يقال أراد
 بكوفهما واحدا أنهما يصح أن
 عندهم على شيء واحد في الجملة وهو
 السطح بخلاف المتكلمين فإنه يصح
 لا يصح أن شئهم على شيء واحد
 أصلا على مقتضى ما نقله قال الشارح
 والمراد بيان مقابلة الملاقي في الجالس
 في الجانبين فإنه يقتضى قسمة الوسط
 بيمين أقول هذا بناء على أنه يفرق
 غير ما فيه بالنصب وإن قرأه بالرفع
 على أنه فاعل بلى كان المعنى فليق
 من الطرف حال الخوض غير ما نقله
 حال التماس قبل الشوق واللازم
 على التفسير الأول انقسام الطرف
 للداخل بيمين وعلى التفسير الثاني
 يلزم انقسامه بثمة أقسام ولوجعل
 القدر على التفسير الثاني هو موقفا

آخر أن أو انضماما بالكلية وحديث متصلان آخران أو انضماما بالكلية
 وحديث متصل واحد على لاشي فاما تدرك بالضرورة التفرقة بين انضمام
 الجسم وانفصاله إلى متصلين وبين انضمامهما وانفصالهما فاذن وجب
 أن يكون هناك امر موجود باق في المتصلين وذلك الأمر ليس هو تلك
 الهوية الاتصالية أو الهويتين الاتصاليتين لانضمامهما بالضرورة فتبين
 أن يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية بتوارد عليه هي والهويتين
 الاتصاليتين فدقيق النظر هو الذى أوجب أن يكون المتصير بذاته قائما
 بغيره لا يقال هذا مشترك الأزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه
 لأنه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسمين المتصيرين فلا يتخلوا ما أن يكون
 مادة هذا عين مادة ذلك أولا يكون فإن كان يلزم أن يكون شئ واحد
 بال شخص ووجودا في جسمين موصوفا بجمعيين وأنه تعالى بالضرورة
 وأن كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما أن يكون المادتان موجودتين في ذلك
 الجسم المتصل فكون مشتركا على أجزاء بالتفصل وقدر صفاء متصلا
 في نفسه هذا خاف وأما أن لا يكونا موجودتين فيه بالفعل لم صارنا موجودتين
 فأنه تمت مادة الجسم المتصل لانضمام اتصاله وهو انضمام الجسم
 بالكلية لا أقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه
 ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد
 متعددا عند الاتصاليين وأثبت هذا التصور فقول لاسم أن المادتين
 لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتركا على
 أجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
 كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم
 وجود الأجزاء بالفعل فيه هذا كله إذا قلنا بأن الجسم غير مشق على أجزائه
 بالفعل أما إذا قلنا بانشائه على الأجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الأجزاء
 وانفصاله عن تفرق الأجزاء والأمر الذي ثبت في الحائين هو الأجزاء فلا بد
 هاك هيولا ولا صورة فقد ظهر أن مدار البرهان على هذا الأصل
 ونقطة حجب ما ذكره من الجسم المتصل في نفسه قد يرضى له الانفصال
 فيكون يمكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو وقت الانفصال فيكون
 للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال
 لاسم أنه اتصاف الشيء بمه فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية

على ما نقله وجعل دون التوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فليق الطرف
 حال تمام المداخلة فيها لقيه حال التماس قبل الشوق وغير التماس الذي فيه حال الخوض غير ما نقله
 المداخلة تسليم الكلام من أن جعل التماس معنى الملاقي لا معنى جليته انتهى على غير التفسير الثاني من قوله

والله اعلم بالصواب
 وقال بعض المتأخرين ان جسم قوة والقدرة بمعنى قوته فكلما اخرج على انقسام الوسط والوسطى والقدرة الذي
 قد استلزم الحاصل ٤٢ من القدر الملاقي في حال تمام الارادة اقول هذا بناء على ما يجوز من ان

هذا انما اقيم لا بطلان التداخل الذي
 بصد الهيئة لا لا بطلان التداخل
 مطلقا على ما شرح به المحقق
 الشريف قدس سره والاخذ هو
 الاقضية بان قوة دعوى الانقسام
 الجزء (قال المحاكات واما المتكلمون
 فلان هذا الى ان السافة مركبة آه
 اعترض المحقق الشريف قدس
 سره بان وجود الاجزاء بالنسب
 في السافة لا يوجب وجودها بالفعل
 في الحركة لجواز انطباق التمسك
 في ذاته على متقسم بالفعل كما يجوز
 بالعكس نعم انهم قالون بما ذكره
 اقول في الجواب عنه انه قد تقرر
 في موضعه ان الوحدة الشخصية
 للسافة اذا كانت السافة اشخاصها
 متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك
 لا محالة واجاب عنه بعض المحققين
 ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركيب
 السافة من اجزائه لا يجرى له اعتقادهم
 ان الشيء لا ينقسم الى مالا يوجد
 فيه بالفعل وهذه القد من
 ملية عند المتكلمين باسمهم
 ولذلك لما ساعد النظام الحكماء
 في انقسام الجسم الى مالا ينقسم
 في ثابت الجزء ولما خالفهم الشهرستاني
 في تلك المقدمة لم يزل تركب الجسم
 منها اذا تم ذلك فقول يمكن حل
 كلام المحاكات على ان المتكلمين
 ذهبوا الى تركب الجسم من اجزائه

بذل الانفصال والانفصال وهو الهوى قوله (وقم ان التمسك
 بذاته غير اتفاق الانفصال والامصال) اراد بالتصديق ذاته الصورة
 الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملازمة للجسم التعللي على ما عرفت
 في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي يمكن
 ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعبارة مع توارد المقادير
 ولو قلنا المراد به الجسم التعللي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان
 بصله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعللي
 ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شي آخر له قوة الانفصال والانفصال
 الا ان الحق هو على الصورة الجسمية اذا مطلوب ان في الجسم شيئا غير
 الصورة الجسمية لان ذلك الشيء غير مقداره فالكلام ليس الا في سبب
 المقارنة بين الهوى وصورة الصورة بل في المقارنة بين الهوى والصورة وفيه
 منع لجواز ان يكون المقارنان مطلوبين بل للثبات لا يتم الا بهما جميعا
 لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهوى لجواز ان يكون هو
 الجسم التعللي وانما قال قولا يكون هو بهن الموصوف بالامرين جميعا
 لان المقابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع مع المقول ولهذا لم يقل فيقابل فانه
 قد يقبل انفسا لا بل قد يضرر من انفصال واما قوله فاذا في قوة هذا القبول
 غير وجود القبول فكلام الشارحين صريح في ان المقبول هو الانفصال
 ويانفصلها لا ثبات المقارنة بين القوة والوجود يدل على ان القول هو
 الانفصال فينبهنا مما عاينا والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ على القبول
 ليس نفس الانفصال لانه عدم وانعدم لا يكون مفولا بل المقبول بالحقيقة
 انما هو الجسمين الحادثان عند الانفصال فلا يكون القبول عند الانفصال
 الا الصورة الجسمية وهي ذاتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم
 التعللي لوجهين اما اولاهما فلا شك للصورة الجسمية مساو لها في جميع
 اقطارها حتى كانه غالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعللية قد توارد
 على الصورة الجسمية وهي هي كان الصورة الجسمية يتوارد على الهوى
 وهي هي بعبارة وهذا ايضا يدل على ان الشرح انما عني بالتصديق بذاته
 الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعللي لم يمكن حل صورته عليه
 وبقية بلا معنى وانت خبير به انما يمكن لو كان المقبول هو التمسك بذاته
 لكن المقول على ما فسر هو الصورة الجسمية عند الانفصال والتصل

لا يجرى له انقسام على اصولهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء وقول لا يخفى على قوله ولذلك لما ساعد النظام
 الى قولنا هذه من المتأخرين انما كان الخلق وقع في اجزاء اجزاء من حيث لا يشعرون فكذا الشرح على قوله
 في قوله تعالى لا يشعرون ان الحركة في اجزاء اجزاء

اقول لا يخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيمكن في المتكسود ولا حاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة في الجزء
منه فلهذا لم يكن لها اول وآخر وسط فلو كان لها تلك الحالات كانت قائمة للانقسام ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة
الاولى لاخذ اشراح الاتصال مع الانقسام لا ركن الحالات الثالث ٤٤ للحكمة موقوفا على

اتصال الحركة لا يظهر بالاتفاق
الاولى على ما يظهر عند حل الاشكال
الثالث (قال المحققات وحواله ان
الشارح ما اعتبر المبدأ والمآل
في الحركة) قال بعض المحققين قال
فيل المصادرة لا تدفع بذلك لانه
انما يكون القدر الملاقي حال المبادى
غير القدر الملاقي حال النفاذ لو كان
منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام
لا يكون بين التقديرين مغايرة وهو
ظاهر قلت اصحاب الجزئية يشترط للجزء
حال المبادى من غير مداخلته وهو
مظاهر فاذا جاوز المداخلته بالحركة
لزمهم الفرق بين القدر الملاقي
في الحل الاول وبين القدر الملاقي
في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام
وليكنهم لا يثبتون الاحوال الثلثة
للعركة في الجزئية الذي لا يجري اصلا
بل هم قائلون بانه امر وقعي لا يجري
اصلا فثبت ان يجري بآثار الاحوال
الثلاثة يكون مصادرة على المطلوب
نعم رد على قول الشيخ فانه لو جاوز
مجاوزته ان الملازمة التي يتبعها
هذه لمباراة ثمة لجواز ان يكون
المداخلته لا بطريق النفاذ بل يكون
تلك الاجزاء في اول الملازمة متداخلة
كما ان الاطراف المتداخلة واجب بان
كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل
مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء
متناهية بالفعل لهما رتب وسط طرفان

بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة
الجمعية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجمعية قال الامام ههنا
امر ان احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القول مشربانه نتيجة قياس
مذكور فاذن ذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقان قوة القول غير
وجود المقبول لكن لاحاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لاننا بيننا ان الجسم
يعرضه الانفصال واقبل للانفصال ليس هو الانفصال لزم من ذلك
وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة
قبول الانفصال وقوله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني
ان ثبت انه جرى لا يمكن اثبات النتيجة لاننا قلنا الجسم يعرض له
الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعي الانفصال محلا موجودا لكن
الانفصال عدم والمعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قوة قول
الانفصال مقارنة نفس الانفصال وهذه القوة امر دوتى يستدعي فيستدعي
لا محالة محلا وليس هو الانفصال فثبت شيء آخر هو انه يولى قال الشارح
اما ان قوله فاذن قوة هذا القول نتيجة قياس مذكور باقوة الاحتياج الى
الترام تقدير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى
هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا ينصل بمجرد الانفصال
فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة وانعدام
الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانسل ان الانفصال عدم ملكة
بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول
قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل
بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك المتصل من شأنه الاتصال
فلا بد له من امر كان موصوفا بانفصال ويكون موصوفا بانفصالين واما بيان
المغايرة بين القوة والوجود فله فابعدان احديهما ادخال ما لا ينصل
بالفعل في الاحتياج الى الهوى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود
الهوى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهوى موجودة
في كل جسم فيكون البرهان كائنا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان
القول ان ذلك البيان اهذا الفصل غير متوجين على انه ثابت به الهوى
ليس مطابق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة

ولذلك قال مداخلته الوسط واقول القسم الثاني الذي صرح بدفعه هو الملازمة بالاسر الانفكاك
مطلقا لان مداخلته الحادثة بمداخلته لا بالاسر لان الاقسام المختلفة هي عدم الملازمة اما بالاسر ولا بالامر فلو حصل
الملازمة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح احصاء في عدم الملازمة والملاقات لجواز ان يكون الملازمة بالاسر غير حادثة

وإذا كانت القسم الثاني الملافة بالاسم مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على إبطال القسم الأول يتم إثباته بنفي الملافة بالاسم الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم يرجع الى إبطال القسم الثالث بإبطال بنقيضه المثبت على القسمين المتريكين ﴿ ٤٥ ﴾ اعني الاول والثاني لأن الثاني هو الملافة بالاسم مطلقا والمطل

على هذا لا يتغير هو الاخص منه اعني تلك الملافة بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول الملاحظات ظهر لزوم الانقسام حال كونها مماسة في اول الملافة ولا حاجة الى إبطال التداخل بعده انتهى اقول يمكن ان يترك الاقسام الثلاثة المحتملة على بعد من كون الوسط حاجا للطرفين عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذايهم لان ترك الجسم من اجزاء لا يجزى لا يتصور الا بالمركان طرفان ووسط مجبهما عن الملافة بالقسم الثاني هو الملافة بالاسم على التقدير المذكور كما هو المتبادر على هذا التقدير لا يتصل الملاقات بالاسم الغير الحادثة فيندفع الابرار الاول لكن يتوجه حيث ان المقصود لو كان إبطال الملاقات بالاسم الحادثة بعد التماس يمكن المتع ما كان ثانيا لا اثباتي هو الملاقات بالاسم حين يجب الوسط للطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والثاني هو الملافة بالاسم الحادثة بعد التماس ولزم أن المقصود بإبطال القسم الثاني مطلقا لا على التقدير المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ لأبطال التداخل دليلين أحدهما لإبطال التداخل الحادث والثاني لإبطال القسم الآخر الا ان باشي

الانكسار والتفصيل هناك ما ذكرنا ان وحوه الانفصالات ثثة الفلك واختلاف العرضين والوهم والغرض فالانفصال الانكسار للمكان وارتفاع الاتصال الجسم في الحرج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الحرج بل في الوهم اللهم الا ان ثبت أو الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانكساري ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الحرج فهو يثبت الهيولى والا فلا لعائدة الثانية انه لو امتد على نفس الانفصال على وجود الهيولى فرما يمتد الى الوهم ان وجود الهيولى بخصوص بحالة الانفصال بخلاف إمكان الانفصال فانه لما وجد وحوه الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا التاميم لو كان الاستدلال بإمكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فرما يمتد ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حاله عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المقابلة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارحان لا يطعي الاقائمه الاولى فالقول باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ذات مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير الانفصال فغير وجود الانفصال وناتيتها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا تدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها والعجب من التماس حين انها باقيا في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته عمن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يترك المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم العلوي والقبول بالمتصل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فالجسم قبل حدوث الانفصال احريين امكان قبول الانفصال وقبول بالفعل هو صورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذ عرفت هذا فيقول الجسم يعرض له الانفصال والانكسار والامكان والمتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال ومن

يمكن إبطال التداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من توجيهه اقول والحق في الجندوب عن اصل الابرار بعد مقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسم في تلك الاجزاء لكونها محصورة بالذات شاذلة بجزء من المكان خاضرة للعرض الذي تشتهه الجزء الاخر لا يتصور بالجزء بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يخلطها

من الجسم ولا شغل جزء من المكان لانها عند ادخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها فاضط من المسافة والفرق لا ينفى على من له لطف قريبة ان يقال كون القدر لللاق في حال التماس غير القدر لللاق في حال التماس لازم من حركة الجزء التماس ومداخلة ونقطة في الاخر للازم للاقاة ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسميان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلا انفصال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان يتصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لقهر ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لقهره لاحتله وهو الهوى وعلى هذا كان اراد الفاء مكان الواو واظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهوى لا يحتاج الى الانفصال بالعدم بل الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخرجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مستقلا على الهوى والزم بفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه التكية فيما بعد واعلم ان الالم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد همتا ويقال لانهم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهوى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بين ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه ورأى تلك الهوية الاتصالية شي آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شيء متحرك وكان السائل توهم ان الجسم هو الهوى بنوارده عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح نارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

التجربة بالذات فلامصادرة) قال المحاكات واعلم ان اتصال بالحركة لا يدخله في بيان المصادرة ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قولها الانفصال فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لا يدخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهة اصطلاحية مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال اثبت للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اي غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال اثباتا واما الثاني فلما قرر عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما ما تكتلمون آه وكون الحركة قهرا مركبة من اجزاء لا يجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ على تقدير كون المسافة مركبة منهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فان اتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

موقوف على ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا يجزى قال المحاكات وفيه نظر من وجوه الى ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

الثلاثة ماهو على الجدى من اتصال للداخلية بمقدسات مسلمة للنفس بل اراد ان التداخل يستلزم خلاف المفروض
وحاصل كلامه انه لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى كان هناك لاحالة احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم
اتقسام اجزائه وهذا ٤٧ جزء ان المقدم المفروض من مبرهن في مفهومه وكون الوسط حاجبا

ولا منفصلا ولما لم يكن في ذاته منفصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلاثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بين ان الجسم في نفسه
منصل قابل للانفصال اى بالجزأ بمعنى انه يمرض له الانفصال واما تحرير
الجواب الثاني وايه اشار بقوله والذين يحملون النصل عرضا فهو ان
الانفصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته منفصلا لم يكن
بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واراد
عليه والانتقام الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين
نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان
عرضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون للجسم اجزاء فهو
متصل في نفسه وايكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون
اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال
امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم اولم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه
متعددا واه باطل ولا يقتضى الوجهان باهوى لان الهوى ليس لها
في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والاقسام الذى يعرض اها اءا يستفيد
من الصورة الجمعية فيكون للاجزاء لها اعماهى من قبل الصورة الجمعية
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقواكم للجسم مع
قطع النظر عن الاتصال امان يشتمل على الاجزاء ولا يشتمل انه مشتمل
على الاجزاء اولا في نفس الامر وانه مشتمل على الاجزاء اولا يشتمل ذلك
بالاعتبار والقرض فان اردتم الاول فلا ندلم انه اولم يشتمل على الاجزاء
في نفس الامر بلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد
النظر عن العارض موجبا لفرضه وليس كذلك بخير ان مجرد النظر
عن الاتصال ويكون عارضه في نفس الامر وان اردتم الثاني فلا ندلم انه
لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال احتماها وانما يكون كذلك
لو كانت الاجزاء مضمقة في نفس الامر مع اتصالها وهو متعوق وعلى الوجه
الاخر انه لا يلزم من عدم كون احدهما المتقابلين مقوما ان يكون المقابل
الاخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون بى من المتقابلين مقوما كالسواد
والبياض والوحدة والكثرة وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم متعلم
ان الصورة مسلمة لوجود الهوى فانفسير الهوى وكرهات وضع
والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يمرض الهوى بالذات بل بجهة

وللعرفين عن النفس وهذا لازم بين
المفروض ان تألف الجسم
من الاجزاء المتعددية المتباينة بالوضع
والاشارة لا تصور بدون ذلك
فتقوى حيث تألف الجسم من تلك
الاجزاء فلا يتخلو امان لا يتلا في اصلا
او يتلا في بالاسر او يتلا في بالاسر
وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم
بطان واحد من الثلاثة المفروضة
هذا خلف فهذا برهان خلف لا كلام
جدلى يشهد على ذلك ما ذكره
من الخلف وقول الشارح وحينئذ
تفاضل الحكم اشالث اى حين
عدم الحكم الملاقات بالاسر وبطلانه
وهو اقسام الثاني من الاقسام الثلاثة
المذكورة سابقا الذى كان الشيخ
في صدده بطلانه فابطله بوجهين
حتى يلزم الملاقات بالاسر وهو
القسم الثالث من الاقسام الثلاثة
المذكورة وهو بتفاضل الحكم الثالث
الذى هو عدم اتسام تلك الاجزاء
بان وتعميم المقصود من قول
الشيخ بل منى فراع وهو رجوع
الى اثبات المطلوب وهو القسم
الثالث بعد ثبوت القسمين الاول
واثنى وقوله والحاصل اى حاصل
الدليل المذكور لا يبطال التداخل
في الفصل السابق وهذا لا يتل في
كون هذا الفصل مشتملا على
الرجوع الى الدعوى بعدم علم الدليل

وعلى حاذكرنا يدفع الخطر الثاني ولثالث ايضا: قال لمحاكمات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبارها متشعبة الملائمة
آه نقول يمكن ان يراد بالامتناع ما يتناول الامتناع باخيه فيساوى الصمد فيثبت يرجع الى ما احسنه حيث قال وطريق
التمسك الى الله باعتبار وجود الملازمة وجوبها ولا يجب حينئذ تعديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقدير لاقيها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض المحققين اذا امتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحاكات فيكون منقسمة وهذا محال) قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا نقول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم متلاصقا مع الاجزاء لا يجزى ٤٨ وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا يجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مع كية بالقوة من الاجزاء كما هو مدح بالشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جهل التكلين فلا يكون المعارضة معارضه للعجز التافه لمذهبهم قلنا تلك الحجة كخافت مذهبهم نفت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لا بد ان تناس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حاسما للطرفين من التلاقي في الوهم ولا يحصل انداد بهم منه ونهذه صحت المعارضة وطهرتها لا تدل على خصوصية احد هذين المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لا يخفى ما في توجيه المعارضة من الاستغالة في الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة ما تشخصه للحركة وحدة الزمان والموضوع وما فيه الحركة فعلى ما تقرر في موضعه وعلى تقدير ان كون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لا يدين بكون الحركة من اول بمسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بان ذات هذا خلف فلا بد ان يكون

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشار اليه بالاشارة الحسية مضمرة انداهو بتسمية محله وكون الهيولى مشارا اليها مضمرة انداهو بتسمية حالها فهي انما يكون متصلة او مفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لمهما لم يتحتم مع الانفصال بل ذاتا طرعا عليها الانفصال انقباضا ويحدث صورتان اخريان وحشيان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها متضمنا لانعدامها محوها الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقضيا لانعدامها محوها الى مادة اخرى وهلم جرا فقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها متضمنا لانعدامها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تعدد بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الالب انه كانت الوحدة عارضة لها والان التبدد عارض وقد صرت الاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض امام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون مضمرة او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلانها لو كانت مضمرة فاما ان يكون مضمرة ام لا استقلال او على سبيل التبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لا بها ايضا مضمرة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين الثلثين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالتحلية اولى من لعكس وايضا ان امتناجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم ينتج الى محل كانت الجسمية حيث تغيب عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى مضمرة تبعا لمضمرة الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فيجوز ان يكون الجسم حلا في اللون والطعم او غيرهما وان كان حصوا حلا في الخبز تبعا لحصول الجسم به وان كانت الهيولى صفة للجسمية انما هو حلولها في الهيولى وامان انساني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الحيز لا استقلال ولا تسمية مع ان الجسمية

المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا يجزى - حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة مختصة بالتخصيص بقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل مرجعة الى كثرة اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغايرة للحركة الواقعة في آخر ويكون اختلاف الاعراض فيه موجب لانقسام

الموضوع ليس كما يفتأ (قال المحاكات وفي الجواب منه لا انتم بالضرورة) اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر
ايضا انها الحركة ذات معنى التوسط وليس كلام المعارض فيهل في الحركة المنطوقة على المسافة اللازم من تركها
من الاجزاء التي لا ينجز ﴿ ٤٩ ﴾ تركب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا

في الزمان الحاضر غير ضروري
بل لا يجوز ان يدعى ايضا في انها
ليست موجودة فيه لانها غير قار
بالذات واقول في تعبير المتكلم ان يقال
ان اريد بالحركة ما هو بمعنى التوسط
فتضار انها موجودة فغير متضمنة
لكنها غير منطوقة على المسافة
وان اريد ما هو بمعنى القطع فان اريد
بوجوده وجودها في الخارج فيقع
وجودها فيه اولا وعلى تقدير
التسليم فنحار انها موجودة في الماضي
مثلا دون الزمان الحاضر وقد
عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها
في الزمان الحاضر غير مسبوقة
انها في الحركة التوسطية وان
اريد بوجودها وجودها في الوهم
فتضار انها موجودة في الوهم في الزمان
الحاضر فغير المتضمن لكن لا يلزم عدم
انقسامها لانها باعتبار الوجود
في الوهم قار بالذات بمجموع الاجزاء فيه
وعدم استقرارها انها باعتبار الوجود
الخارجي الفرضي بمعنى ان تلك الاجزاء
لو وجدت في الخارج لم يجمع فيه على
ما ينبغي او باعتبار الحدوث في الجبال
بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثاني
في الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا
معنى ما ذكره بعض المحققين وان اريد
بالوجود الحدوث في الخيال وقيل
لاشك ان الحركة بمعنى القطع حادثة
في الخيال على سبيل التدريج حدوثها
اما في الزمان الماضي او المستقبل

مختصة بالجزء استحال ان يكون الجسمية حاة في الهوى لانتم بالضرورة
ان المختص بالجهة والجزء يستحيل ان يحصل فيها الاختصاص له بالجزء
والجهة والا فلنحار ان قال الاجسام امرها حاة في ذات الباري تعالى
وان لم يكن له اختصاص بمجهة بالذات ولا بالتبعية والجزء انما لا نسلم
ان الهوى لو كانت متحدة بالامتثال لكانت الجسمية متفلا لها
فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فالوازم انكسفة
المذكورة غير لازمة اصلا لئلا تكون لو كانت متحدة بالتبعية
كانت صفة الجسمية بل هي موصوفة بها وخبرها بشرط حلولها
والنفس وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم
الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني
وقال الحجة غير مثبته على اقسام متحصنة فان المتخير على ثلثة اقسام
اما ان يكون متغير بالاستقلال واما ان يكون متغير بالتبعية اما على سبيل
حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تغير الهوى
بالاستقلال تغيرها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تغيرها
بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله (وعم وتنبه
وأهلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهوى
انما يتم فيما يغيب الانفصال التبعي وليس يجب ان يكون كل جسم
كذلك فان الاجسام ما يتبع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ
في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجا
في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف وان قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية
لانه يختلف بالامور الخارجية دون انفصول وكل ما اختلف بالامور
الخارجيات دون انفصول فهو طبيعة نوعية اما الصكوري قطا
واما اصفرى فلان جمية اذا خالفت جمية اخرى يكون لاجل ان هذه
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فللكية وتلك لها طبيعة عنصرية
وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة
والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة
القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي
هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

وهما باطلان على ما قرره مشروحاتين ﴿ ٧ ﴾ ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلما انقسم لم اجتماع
اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي
ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها في ماضى مطلقا على ما من مشروحوها ولا يذهب عليك ان تقريراً

المعارضة اذا بلغ هذا المقام صار ادق والطرف وحيد يتعين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح جعلها على هذا التقرر بالغ
واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرر الاخر ظاهر جدا لاجابة الى هذا وقد استدل بعض المحققين على ان الحركة
بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل للشيء انه موجود ﴿ ٥٠ ﴾ في الحاضر فلا يخلو اما

ان يراد وجوده مقارن لصفة الماضي
فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا
معنى للمضي الا لانقضائه او يراد ان
وجوده كان مقارنا لوصف الحضور
ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم
ان يكون موجودا في آن ما لا يكون
محصفا بالوجود في آن ما لا يكون
موجودا في الماضي بهيئته المعنى
وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا
لوصف المضي وهو متصف في الان
بالمضي لم ان يكون موجودا في الان
وفس عليه مقارنته وجوده للاستقبال
وان كان مقارنا لوصف الحضور
لم ان يكون له وجود في آن من الالات
وهو محال وبعبارة اخرى الشيء
اذا استلزم احد الوصفين ولم يجتمع
وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا
والحركة يستلزم احد الامرين
من المعنى والاستقبال وجودها
لا يجتمع شيئا منهما فلا توجد اصلا
اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها
واما انها لا يجتمع وجوده شيئا منهما
فلانه ماضى الان وليس وجوده
الان ومستقبل الان وليس بوجوده
الان فظهر انه لا وجود لها في
الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر
اما اول فلاله لو لم هذا الدليل لدل
على ان الحركة غير حادث في الحيات
على سبيل التدرج والتعاقب لان
حدوثها من الوصف المضي والارم

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بينهما هي
المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء ومنقرر هو
جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل محتاجا
الى فصول حتى يوجد فاما متفرقة اما خطيا وسطحا هذا ما ذكره
في الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول لان
لنوعية الامتدادية لا يقال لاشك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة
في الخارج فاما ان يكون مابه اختلافها موجودا في الخارج ولا يكون
فان لم يوجد في الخارج لم تعدد في الخارج بالضرورة وان وجد مابه
الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون
فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا ومابه
الاختلاف موجودا اخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون المجرد
الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة
وانه محال بالضرورة وان كان مابه الاختلاف عين الجسمية في الخارج
فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالفساد لا يتقدر
في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة
نوعية لكن لان لم تساوى وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة
واما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز
ان يكون الاحتياج اليها لتخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة
بالشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف
مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف
مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الشخصات لاننا نقول من المعلوم
بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه
الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذبتها
فلا يمكن لهذه دخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يعرفها
الذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة
الى بيان نوعيتها فان طبيعتها اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك
الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية
او جنسية فنقول ماعلمنا ليس الان الجسمية الخارجية ليس احتياجها
الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

ان يكون موجودا ومعدوما معا فلا يصح للمضي الانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا ﴿ فصلها ﴾
لوصف الاستقبال مثل هذا وانما يباطل بان قاله الاوصاف الثلاثة من المضي والاستقبال والحضور اوصاف تصف بها
الاشياء في طرف الزمان فاما كان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا محالة فان كانت افعاله

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر المتبدل في الحبال المتماه في آله وحدث الجسم في الان الاخير فليس حدوث
 المجموع امر اندرجيا متطبقا بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود واذ كل منهما موجود
 في زمان وليس المجموع موجودا ﴿ ٥١ ﴾ . في المجموع وكونه المجموع موجودا في مجموع الزمان

او حادثا في مجموع الاثان لازما
 من وجود كل في زمان او حدوث كل
 في آن اما تسليم فيما اجتمع اجزاء
 المجموع لامتلا قل هذا الكلام
 لا يخلو من وجه لكن هذا القائل
 قد جزم في تعليقاته على جريان برهان
 التطبيق في صورة التعاقب زعمانه
 انه اذا كان كل واحد موجودا
 في زمان فالمجموع موجود في مجموع
 الزمان وحينئذ يصح التطبيق
 لا يقال وجود المجموع لو كان قائما
 هو في مجموع الزمان وجزئه وليس
 موجودا فلهذا جزم الامر اندرجيا
 يكفى كونه موجودا في جزء ذلك
 الزمان (قال المحاكات والعمدة) قال
 بعض المحققين في هذا اشارة الى وجه
 اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق
 لا يكتفي في نفى هذا الوهم بل لا بد فيه
 من فطرا اخر يظهر انه مستلزم للتركيب
 من الاجزاء التي لا تنجز في فان ما يثبت
 صريح في الجزء فالمثبت بالدليل ان
 مذهبهم مستلزم للبرهان الذي هو بواضه
 لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه
 عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
 من حيث انه يمكن في كل الصور اوفي
 اكثرها ايضا استنباط وجه لا محالة
 فلا يضبط وايضا ذلك بظاهره تنافي
 ملغره من ان ما يكتفي النظر السابق في
 دفعه بغيره بالنتيجة اذ النظر السابق كاف
 فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول

فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما اعلم اذا علمنا ان الجسمانية
 طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
 للشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت
 طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقائق فليكن افتراضها
 في اللوازم من جهة الفصول وان لم يمكن افتراضها من جهة الشخصيات
 هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح نية الشيخ على زوال
 الوهم بان تذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا ينفك مع
 ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان تذكر ان كل جسم يجب
 وسطه طرفيه عن ان تلاقي فيكون واجب القبول الانفصال ولو في الوهم
 فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه
 حينئذ ليست الا لتكون الجسمانية هوية اتصالية مع امكان عروض
 الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة
 في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما ان
 فليس لشي من هذين التذكري بن في نفيه هذا العين ولا اثر فهو شرح
 لا يباقي المتأمل هو ما ذكره بعينه تعميم البرهان وكلام الشيخ شيء
 اخر قد عرفه واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا ينفك مع الانفصال
 الوهمي انه لا ينفك معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا ينفك
 معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهولي في الوهم وهو غير مطلوب
 والمطلوب وجود الهولي في الخارج وهو غير لازم لئلا يكون الاحتياج
 الى المادة لما كان المعنى الجسمانية فقط فصالحا الى بيان انها طبيعة
 نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد ينشأ
 ان الطبيعة يكون باي الاعتبار) فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق
 من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط
 لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما هوية غير محصلة وهي
 الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمانية ليست مادة لانها محمولة
 على الجسمانيات ولا شيء من المادة محمولة وليست جنسا لعدم توقفها
 على ما ينشأ في اليها محصلا اما هويتها ان يكون نوعية محصلة فان قلت
 لانها انها بمحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون محصلها بما ينضم اليها
 من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

جل كلام صاحب المحاكات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وجهه على التحقيق
 يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن توجهه على هذا الوجه ان ماسبق على ما اعترف به هو ان ما يكتفي النظر السابق
 في دفعه بغيره بالنتيجة ومن المعلوم ان النظر السابق يكتفي لدفع توهم تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجانسة وهو

المطلوب في الفصل ثم انه لا يكتفى النظر السابق في استلزام مذهب القول بلجزء الذي لا يعجز وهذا ليس مطلوباً
في الفصل فلهذا الفصل لا يطالبه بكتفي النظر السابق فان قلت مذهب النظام يستلزم القول بلجزء بالبرهان
الذي ذكره الشارح فإبطال ما هو مذهب يتوقف على هذا ﴿ ٥٢ ﴾ البرهان فلا يكتفى النظر السابق

فقول الذي اصل هو هذا الازم وهو القول عنه ويكتفي فيه الفصل السابق كيف واوكان كذلك لزم على الشيخ التصبر في الاستدلال (قال) انما كانت فتوى هذا الاحتمال بين البطلان) آه قال بهن المحققين فيه بضاد كونه بين البطلان غير ملتفت عندهم بمنع بل العلم بعرضه لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يعجز ينفيه اذ لا بد ان تلك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضعي في الوهم وان يكون الوسط حاجباً لطرفين من التلاق في الوهم وامانه لم يده من مذهب المسئلة فلانه لا يصار مذهباً بعد الشيخ اذ لم ينفل ذلك من احد من المتقدمين ايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم ينجح الى افراده بالذكر فلاولى في الجواب ان يقال نفي الجزء يستلزم اللاتساق في الانقسام اذ على تقدير التناهي يلزم المقاصد التي يلزم الجزء كما شرح آخراً (قال) انما كانت حتى وجد الكتلة وجدها هو واحد في نفسه) قال بعض المحققين لما منع ان يمنع وجوب اشتغال الكتلة على الواحد المذكور الى ان يعم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتغاله على الواحد الاضافي قال الكتلة من افراد الحيوان لا بد من اشتغاله على الحيوان الواحد ثم لما كان

انما يحصل ويقرر بصورة ملكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية مفصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منها لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجسمية وان كانت متفرقة في ذاتها ممتازة في الخارج من جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يقرر ذاتاً محالة الا اذا كان فلما كان او متصراً فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان اسأل ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما القابضة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطبايع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنفص بالطبيعة الجنسية فانه لا قول الامتداد طبيعة واحدة نوعية فيشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجواب الفرق بان الطبيعة النوعية لما يختلف بالاجزاء فمهي اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الاجزاء بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئاً من حيث انها غير محالة وانها يقتضي شيئاً اذا حصلت فصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محالة انها غير محالة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محالة في العقل فلان لم انها لا يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجى وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشئ اذا كان ثابتاً للاعم والايخص كان للاعم اولا وبالذات والاخص ثانياً وبالعرض كالتصير اذا ثبت الجسم والانسان فالتقتضى للتصير هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج على ان الفرق ليس مبني على وجوب لاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازها قال الامام لانهم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لاننا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلاثة لكنه ليس حقيقته بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها جقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتغال في الوازم لا يوجب الاشتغال في المتزومات سلباً لكن لانهم انها محتاجة الى المادة في شئ من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلواها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

الحيوان الواحد كثيراً في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ﴿ في المادة ﴾ ثم لما كان العضو مؤلفاً من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو منه اشتغاله على الواحد اذ العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثر بمجمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يخوض لمن يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه اقول فيه نظر لان ما ذكره انما توجه لو كان المراد بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يضل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل على الكثرة ٥٣ وكون الكثرة لا بد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري

لانا نقول لاشك انه يشتمل على جزء فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والانتقال الكلام بالجزء جزء وهكذا فيلزم التسلسل المحل ونعمه الى الكبرى حتى ينتج ما هو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله هولاء التسلسل المحال واما على توجيه صاحب المحاكات حيث يشبهه بانه لا معنى للكثرة الا بمجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فغير ملائم اذ الظاهر ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هي المؤلف من الواحد اقضي تحقق الكثرة تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه بالتمثيل بان يقال معناه انه لا يقبل ولا ينصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء التي هي كل واحد واحد في نفسه حتى لا يلزم التسلسل لكن سيجي في كلام الشيخ في النقط الثالث ما يدل على ما يشعر به عبارة المحاكات ويمكن ان يقال كل كثره انما تتألف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة الشخصية انما تتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما تتألف من وحدات الافراد انما تتألف من وحدات الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض

في المادة بل صحة تجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم انه متغوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعم انها هوية انصالية يمكن ان رد عليها الانفصال وقد بين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضربنا ما لم نعلم وبهذا خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضاءها شيئا في بعض الصور دون بعض بغلاف النوعية اورد شكلا شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متميزة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في الوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متعدد في الجمل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء مختلفة مختلفة في الوازم قوله (وهم وتنبه اولئك) نقول النظام الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقل الانفكاك ولا نسلم ان جسما من الاجسام المفردة قابل الانفكاك بل لا يقبل الا انقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولست نسلطان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلانسلم انه يلزم منه وجود الهوى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذي قراطيس فانه ذهب الى ان مبادئ الاجسام اجسام صفار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي فيعزلها الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الاتفاق فيقدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على ان القرب المحقق غاية الحق اذ انثر فيظهر اجزاء صفار متشابهة ثم قرر الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر ولولا امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

الاجزاء خصوصية بصيربها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد في الجملة بل كل واحد واحد جزء اول لكثرة المناقعة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يتدفع ماوردناه فامل جدا ان اقول يمكن اثبات الجزء على النظام بطريق آخر وهو ان اذا وضار رأس مخروط مثلا على سطحه لا بد ان يماس منه السطح شيئا غير ينقسم

أصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان مرضا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهر
منقسما الى اجزاء باقوة فهو خلاف ما ذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المطلوب بالضرورة ان الاجزاء
التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول ٥٤ ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان
العرض الغير المنقسم قائم بالجميع هو
الموجود الواحد بحيث (قال المحاكات
ولاحاجة الى التزام الطفرة) قال شايع
المقاصد الامور التي يوجد شئ فشيئا
من بداية الى نهاية فامتاع كونه شيئا
منتهى العدد معلوم بالضرورة
والقول به خروج عن طريق الحق
وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء
الزمان متعاقبة في الحدوث وانما قطعها
انه اذا حدث من مبدا معين آدمي ان
فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك
الاجزاء مبلغ اللانهاهي وذلك
مستورى وانكاره مكابرة فاحشة
فعل النظام هرب من تلك المكابرة
الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على
المنصف ان التزام الطفرة الخش
من هذا وان كان هذا فاحشة ايضا
على ما نقناه (قال المحاكات واما
القياس الذي وضعه الشارح) فغيره
مسهلة لعدم اخذ الاوسط فيه يمكن
ان يجاب بان مثل هذا القياس لما
يكون الحد الاوسط لا يكرر فيه تمامه
بل بعضها مثل قولنا زيد بن عمرو وعمرو
كاتب بالقيل الى قولنا زيد بن كاتب
فان قياسا معناه اعتبارا صحيح
الاستنتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة
مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما
ان ما يكون الوسط بتلعبه مكررا يدعي
الاستنتاج فكذا مثل هذا يظهر
بالرجوع الى الوجدان ان هذا تلخيص
ما افاده بعض المحققين موافقا لما

عن الجزء الاخر لان الاجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعية وان كان
غيرها يمكن الانفكاك فغرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية
والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان
الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني
على تشابه الاجزاء في الطبيعية وحيث يذ يكون كلاهما الزاميا خارجا
عن الحكمة فان قلت لا قبل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي
الاجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن
الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متعددة في الجسمية
وهذا الجسم يفتن عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية
كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الاشكال واحد نعم
ر بما امتنع انفكاكها للمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية
في الفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلي فانه ما دام كذلك امتنع
عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يتسع عن قبوله لكن
ذلك لا ينص بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح
على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد
وليت شرى اذ اني الكلام على تشابه طبائع الاجزاء فكيف جعل قوله
هذا جوابا لسؤال بالفلك والصغر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك
عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك لانها
متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن الصغر فيمكن
انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد ما لو كان بناء الكلام
على المشاركة فيه توجد السؤاا وطهر الجواب واعلم ان امكان القسمة
الوهمية ليس معناه الان كل جسم فرض من شأنه ان يتجزأ عند الوهم
جزآن حتى يحكم بان هذا جزء الجسم غير ذلك وهو حكم صحيح
لامن الاحكام الكاذبة الوهمية ولا يخفى ان هذا الحكم انما يصح لو امكن
ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم اذا نظرنا
الى جسميه امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال
الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل
على المادة وهو المطلوب قال الامام لانسلم ان الاجسام متساوية

ذكره العلامة الشيرازي حافظ ذلك الحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائر ولا تعب ❦ في الجسمية
فنفسك بارتكاب التكلف بارجاهه على ما هو المشهور كما قل صاحب المحاكات قد ر قال وايضا لهم ان يكثروا
يخبرون التداخل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

الانقسامات الغير المتناهية كما هو فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسمها اليها بالفعل
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعل لانها متمايزة في الوجود
الا انه غير متمايزة في الوضع ﴿ ٥٥ ﴾ فالاول ان يقال اتحاد دفع النظم في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية الى اجزاء متمايزة في
الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة
ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية
بان لا ياراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء
القدارية المتناهية بالوضع والاشارة
قال الشارح فحيث ينبغي ان يحمل
الكثرة على الاضافية قال بعض
الحققة في عدم صدق الكثرة الاضافية
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة
الى الواحد كيف الواحد نصف كثير
الاثنين فالاشنان ضعفه والنصف
بالنسبة الى نصفه فم لا يكون اكثر
من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا
واقول الكثرة والمقللة الاضافية
قد صرحوا بانها من خواص الكم
المتفصل فلم يتحقق في الواحد وما
استدل به بان الواحد نصف الاثنين
فالاشنان ضعفه والضعف كثير
بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو
مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية
في الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل
ما نصف شيء ان يكون قليلا اضافيا
بالمقاييس اليه وان كان قليلا حقيقيا
فأمل (قال المحاكات واعلم ان المقدمة
القابلة بان كل كثر متناهية لا يوجد
فيها الواحد والمتناهي مستدركة
في الاستدلال) اقول يمكن ان يقال
هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة
المتناهية لا يوجد فيها الواحد

في الجسمية على ما مر واثن سناء فقام الباب ان تلك الاجزاء يصح
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد
الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك
وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم
اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسمين
اخرين ثم اذا انما تزلنا الجسمين وحدثت جسمية اخرى فقد صح
الانفصال على نصف الجسم وامتص على الجسمين وصح الانفصال على
الجسمين وامتص على نصف الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة
المشركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا
والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا يتساول الجزئي الحقيقي
اذ الماهية مشتقة عن ماهي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول
في جواب ما هو لا يكون الاكليا نعم لو هي بالماهية الامر او الشيء كان
القسمة صحيحة الا انه خلاف المتبادر والتفصيل والتكاثف بطلان
في الشهور على انقاس الاجزاء واتد ماجها وفي الحقيقة على ان يعظم
جسم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه
فأراد بيان امكان الحقيقةين وذلك انه ثبت ان الجسم هيولى والهوى
لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز
ان يكون الهوى في وقت متفردة بمقدار اصغر وفي آخر بمقدار اكبر
اولا يرى انه اذا امتص الهواء من قارورة تمخلل الهواء الذي بقي فيها
وزاد في مقداره لا امتناع الخلاف قوله (هذه مسألة تنهى الابعاد)
وهي احدي المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تنهى الابعاد
من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما بين من ان العلم الطبيعي باحث
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد
عارض بعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم
الطبيعي والثاني ان اثبات تعدد الجهات موقوف على تنهى الابعاد
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا
الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه
من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انه يصحون
عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات

والمتناهي لو خص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فاندته اثبات الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن الجسم الغير المتناهي
الاجزاء والاستقلال ايضا لو سلم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا
الجسم في ضمن الغير المتناهي الاجزاء على ان اشتمل متباهاى الاجزاء على الواحد مما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس لهم ازديدهم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فتأمل قال بعض المحققين
ذكر المتناهي لبيان كلفة الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة بمعنى اشتغالها على الواحد والمتناهي
ولامدخل في ذلك تكون الكثرة متناهية وغير متناهية اشارة الى دفع ﴿ ٥٦ ﴾ وهم يمايرض بعض

الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية
لا يجب اشتغالها على الواحد اقول
لو خص الكثرة بالغير المتناهي بقيت
الكبرى على كليتها وغرض
المعترض ليس الا ان لا حاجة الى هذا
التخصيص بل يكفي التخصيص بغير
المتناهي واما ما ذكره من انه اشارة
الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي
فبعيد عن الصواب او مقصود
المعترض انه لم يخص الحكم بغير
المتناهي لانه لم يخص بالمتناهي
وحيث تخصيص الحكم بغير المتناهي
لا يجال لذلك الوهم وهو ظاهر
والظاهر ان لفظ الغير في غير المتناهي
زيادة وقعت من التماسخ ف يرجع
الى ما ذكرنا (قال المحاكات ونحرير
المنه ان يقال ان اراد بقولهم) آما اقول
تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير
المتناهية التي يتألف منها الجسم
اما ان يشتمل على كثرة متناهية كان
جسمها ازديدهم الواحد او لا يشتمل
على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم
ان لا يكون التأليف مقيما لزيادة
الجسم اصلا والاول يوجب المطلوب
على ما سطره وايضا نقول التعظيم
اختار كون الجسم مشتملا على اجزاء
غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه
بان الجسم قبل انقسامات غير متناهية
فظهر ان هذا المقسمه قسمة الاجزاء
مفسد اذية متباعدة في الوضع فلا بد له

وتحدددها لا يتصور ان الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع
انفكاك الصورة عن المادة مبنى على هذه المسئلة وعن قريب ما يتبين
ما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم
مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام
قال الامام كل الشيخ يتكلم في اثبات الهوى وسيتكلم بعد في احكام الهوى
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام
الهوى واجاب بانه لم تبين تركب الجسم من الهوى والصورة اواد بعد
ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا ينفك عن الصورة
وكان البرهان الذي يقيم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو
ان كل جسم مشاء وكل مشاء متشاكل فاذا ان الجسمية لا ينفك عن الشكل
والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج
الى تقديم البرهان على تنبيه الابداء ونحن نقول لمابين ان كل جسم
مشتمل على الهوى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا ينفك عن الهوى
بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة
برهان الهوى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا
عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة
في بعض الصورة الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا
عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل
للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة
فهذا كاد صريح في بيان ان الصورة لا ينفك عن الهوى فكيف اراد
ان يبين بعد ذلك وقال في اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم
الشكل او لم يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون مضمرا
في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لا نقطاعه وانفعال
والانفصال انما يكون من قبل المادة والعجب العجيب ان المفسدات التي
رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي في بيان
ان الجسم لا ينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والابطال
الكلام بالكيفية والوجه المعبر بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما اثبت
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهران برهان التطبيق يجري ﴿ اراد ﴾
في نفية اذيلهم زيادة غير المتناهي المسبق الظلم على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية
غير متناه بحسب المقدار مبنى على هذا فتأمل واما الجواب الثاني ذكره فنظور فيه اذ الدليل الاول الذي ذكر الشيخ

لا بطلان التداخل اعتمادا على بطلان التداخل الحادث بعد الملافة على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره
 و اشار إليه صاحب المحاشيات حيث قال أوجوب سؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لا نسلم أن المداخله يستلزم أن يكون
 للطرف سالان أو احوال وانما ٥٧ يكون كذلك اولم يكن الاجزاء مخدومة على التداخله انتهى وعلم

منه ان الدليل المذكور لا يدل الا على
 امتناع التداخل الحادث واما الدليل
 الثاني فانه يدل على بطلان التداخل
 فيما يخص في الوسط والطرف
 وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلاثة
 متداخلة متصلة لم يكن من اجزاء
 الجسم اولم يكن من اجزائه القدارية
 فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ
 وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فاعلم
 ويمكن توجيه كلامه بما حققناه
 فيرجع الى ما ذكرناه فقدره قال الشارح
 وفي التحقيق لا يفيد ما ايضا اقول
 يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء
 المتألفة حين التداخل لا يتخلوا اما
 ان يعدم ويحدث جزء واحد فيلزم
 عدم تحقق التأليف والتداخل لان
 التأليف فرع وجود للتأليف منه
 والتداخل فرع وجود للتداخلين
 او لا يعدم فان اتحد الجزاء حقيقة
 بان يكون هناك جزء واحد كان
 هذا وذلك لم اتحاد الاثنين المتشاكلين
 على ما يصح وهل هذا الا مثل
 ان يكون هناك شخص واحد كان
 زيد او عمرا معا وان كان الجزاء ان
 موجود ولم يتحد اكانا اثنين (قال
 لمساكات ان قلنا من السدائرة
 ان قاطع قطرها آخر يحدث نقطة
 الخطاطع يشد بانها حين تقاطع
 القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين
 تقاطع القطر الاخر بهما يحدث

اراد ان يبين ان بعضها انما يبرهنها بمشاركتها من المادة كالنهاية والتشاكل
 والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والنجير
 ولكن ما لم يتضح ان التناهي والتشاكل والمقدار يبرهن الجسم لم يبين
 ان عروضه للمشاركه فلهاذا من الحاجة الى بيان تنامي الابعاد ولما كان
 كلامه اولافي اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليرداده التصديق
 بالمادة ظهوريا وتحققا ثم بين عوارض الصورة في فصل ثالث تلك الفصول
 ثم فرع امتناع تجرد الهيول عن الصورة كاستبعاد حليك شيئا فشيئا
قوله (وهذه المسئلة اعني تنامي الابعاد منية) على اربع مقدمات
 الاول الدلالة المذكورة على تنامي الابعاد كانت في سالف الزمان
 ان قال قوم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج
 من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متساويين لكنهما كائنا عدان
 يزداد البعد بينهما فلو امتد الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير
 النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حائرين وانه محال
 واعترض الشيخ عليه في الشفاء باننا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخططين
 غير متناهية فانه في السبب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
 منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
 على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزيادة على المتناهي بقدر متناه لا بد
 ان يكون متناهيا وهذا كما قد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل
 مرتبة من مراتبه في التقسام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على
 مرتبة اخرى متناه الا بواحد ثم قال وراشده هي احد بيان ان لا بد
 من بعد غير متناه فليفرض على الخططين الناهيين نقطتين متقابلتين
 وليصل بينهما بخط يكون ورازاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخططين
 في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة
 بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد
 فهي موجودة فيما فوقه فليزمن ان يكون بعد بوجود فيه زيادات غير
 متناهية بافضل متساوية فيكون ذلك البعد لا يزداد على البعد الاول
 بما لا فية له فيكون غير متناه فيلزم الخاف واقول المنع المذكور غير
 ساقط فان اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لوجود
 بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

نقطتان اخريان وليس بشيء اذ حين ٥٨ تقاطع القطر من حدث اربع نقطة الانقسام كل من الخططين
 يتقسم حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف اتصاف الدوائر يجتمع منه المركز قالو
 اليسار فالفيلت حكم الشيخ يارتفع التصدد على سبيل التجوز هذا التجوز بالنظر الى جهة ارتفاع التجوز لا

يرفع التعدد بحسب الوضع ولا يرفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما يرفع التعدد بحسب الوضع محذور اهل
عابستغاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركيب الجسم المتماهي من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى ان علو محل كلام
الامام على انما اراد التمايز العددي الذي يفاه التمايز العددي بحسب ٥٨ ٥٨ الوضع بان يكون تلك الاعداد

لا يزيد على بعد اخر لا بقدر واحد مثله وايضا اما ان يثبت بعد مشترك
على تلك الزادات الغير المتناهية ولا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير
متناه سواء كانت الزادات متساوية او متفارقة لانها زادات متساوية
كلما زاد زيد المقدار فلما زادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير
متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الحنف سواء تساوت الزادات
او تفارقت فلا فائدة في فرض تساوي الزادات ويمكن ان يحق في كلام الشيخ
بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطتين
الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التي عامر فرضنا
بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعدا اخر متزايدا بذلك القدر فكما امتد
الخطان زيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية ويكون البعد
يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على
البعد الاصل نسبة عدد الزادات الى عدد الزادات ضرورة ان عدد
الزادات كلما يزيد يزيد البعد تلك النسبة حيث فرض الزادات متساوية
لكن عدد الزادات غير متناه بالقول فلا بد من بعد مشترك على الزادات
الغير المتناهية المتساوية في البعد الاصل وايضا كلما زيد عدد الابعاد
يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزيد عدد الابعاد بقدر واحد يكون
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكن هنا نسبة غير المتناهي الى
المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد
على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزادات متساوية
اما اذا كانت متفارقة لم يلزم الحنف لان النسبة لا يكون محذوفة حيث
ومنه من فرض تزايد الانفراج قدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان
الى غير النهاية تزايد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين
حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سأل نفسه ان المحال انما يلزم من فرض
اللاتناهي الابعاد مع فرض السابقين على ذلك الوجود ولا يلزم منه استغناء
اللاتناهي في الجائز استغناء السابقين على ذلك الوجوه واجاب بانه اذا
كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان السابقين المتكافئين
ظاهر فاما اذا قسمنا جسمنا مستديرا كالقرص بستة اقسام متساوية ونخرج
الخطوط الى غير النهاية فيقسم ستة اقسام فكل خطين منها

قائرة وضعا لئلا يمتد كلامه ولم يرد عليه شيء
لما اوردنا ولا ما اورده الشارح
من المنع فامل قال الشارح الاحاد
التي يعود اليها الضعيف في قوله منها
اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير
فيها في قوله وان كان لكثرة متناهية
منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله
فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الان يقال
ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره
وكل عدد متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الان يقال
ضمير منها في الاول عائد الى الاحاد
المذكور عليها بقوله فان الواحد
والمتناهي موجودان فيه ما يعمل
قول الشارح تقريره كل عدد متناه
من الكثرة على انه بان حاصل المعنى
(قال المحقق ككلمات او حصول
الامتدادات الثلاث لا يتوقف على
انضمام الكمات بل يكفي فيه انضمام
اربعة اشياء) اما اقول هذا انما هو قول
جمهور المتكلمين واما النظام القائل
بان كل جسم لا بد ان يكون اجزائه
غير متناهية فكيف يقول بهذا
الحقوقي وان اريد انه يلزم عليه ان
ذلك المضاف جسم فقه بما يلزم
عليه ذلك لو اكن في تحقق الجسم
تحقق الامتدادات الثلاث متفارقة
سواء كانت متقاطعة على زوايا قوائم
ام لا لا ذهب بعض المتكلمين واما

لوا شرط كون تلك الابعاد ولا بد ان يكون متقاطعة على زوايا قوائم فلام على هذا المذهب وهو
الاكفاه بتحقيق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزائه ولا يحتاج الى اربعة على ما صرحوا به فقيل ذكره ارتكبا
استندارك ايضا هذا واقول الحق ان يحصل كلام الشارح على انه لا يحتاج في تحصيل الجسم الى تحصيل الكمات

اولا باعتبار التأليف من اجزاء ثلاثة ثم اعتبار التأليف من ثلاثة الكثرات بل يكفى تأليف واحدتين تلك الاجزاء في الجهات الثلاث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار تحصل الجسم لاحاجة اليها قال الشارح وكان للشارح ٥٩

هذا يقال على ذلك الوجه لان زاويتيها ثلثا قائمة وذا فرسها ربعها في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل اتراج بين الخطين اعلاه وبقدر امتدادهما فاما ان يكون متناهيا فمجموع السعة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصاره ما لا يتناهى بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل قطعة تفرض يمكن ان يخرج منها سعة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فنوكان جميع الابعاد غير متناهية لامتداد الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ ادق واشمل لانه يكتفي فيها ان تزيد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى انها يزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله (والثانية انه يجوز ان وجدته ابعاد متزايدة بحد واحد) فاعلم ان الزايد اما على سبيل التساوي وعلى سبيل التناقص او على سبيل الزايد والزايد على سبيل التناقص لا يفيد لاننا نريد ان نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فيكون الزايدات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزايدات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهى محصورا بين حاصرين ولو كانت الزايدات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد متناهيا عليها غير متناه لاننا اذا فرضنا خطا بقدر شعرو نجعل البعد الاول نصف شعري ثم نصف النصف الباقي ونزيد على البعد الاول حتى يكونا بعدا ثانيا ثم نصف النصف النصف ونزيد على البعد الثاني فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التصفيف الى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المتشتمل على جميع تلك الزايدات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان الزايد على سبيل التساوي فهو غير مطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حاصره من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لانه الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج

ما ذكره اول التوجيه كلامه لان الثاني اكثر فسادا واعلى ما يشترطه كلام المحسكات قال الشارح بل قصد يرين ان شيئا من الاجسام المتناهية للقائد لا يتألف مما لا يتناهى اصلا اقول في هذا القصد فوايد اولها ان السلب الكلي المستعانا لا يوجب الكلي الذي هو دعوى الجسم واتيهما انه يلزم منه ما هو مذهب الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل واحد قابل للقسمة الى غير النهاية مع دال في التركيب من الاجزاء المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه تأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن اثبات ما هو مذهب الحكماء بلا احتياج الى ما استدلى به على النظام لا يقال انه وان كان جاريا في ذى التركيب من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ لم يجزه فيه لاننا نقول هذا الدليل على ما ذكره الشارح انما اقام الشيخ على نفي دعوى الجمهور وهو كون كل جسم مركبا من اجزاء لا تجزى متساوية فهو انما اجراء في رفع اليجباب الكلي فبالنظر الى الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجراءه في السلب الكلي وثالثها ما يظهر عند ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم المتصل قال الشارح لكنهما كذبت الاجزاء الى الاجزاء مقسمة متناه الى متناه

اقول في تقريره اعلم ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب اسوق الكلام لانه لما ذكرته يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المقاهي الى المتناهى فاذا استثنى نقيض التالي ينبغي ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتنسب الجسم الى الجسم مقسمة متناه الى غير متناه لانها

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازديادها على حسب ازدياد التاليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه كلام الشيخ يحتاج الى غناية يظهر بالتأمل فتأمل (قال المحاكات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) اما قول الاظهر ان يقال مقصود هان يحصل جسم فبني ان يحصل مقدما على اعتبار ٦٠ النسبة وفي توجيه الشارح

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشترك على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون مالا يشأه محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشترك على الزيادات الغير المتناهية لانه يزعم وجود بعد مشترك على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لانه يتبين من ان وجود بعد مشترك على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في زياد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظام النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهرا لم يحتاج الى فرض ذلك التزايد واما قوله وايه زيادات امكنت فالامام زعم انها قضية موضوعها اية زيادات امكنت ومجموعها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والاف يكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فاذنهما مع الزيد عليه فتوجد في واحد مع مزيد فيه وهو الزيد عليه فلا يكون قوله والاف يكون امكان وقوع الابعاد بيانها نعم لا يلقى لقوله وايه معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفها على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى اركل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اى مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض فهي مع الزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلان اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشترك على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشترك على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليق باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لانه حشوا زيدا لامعلا للام ولان قاعدة ويمكن ان يقال الواو في اية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو معلل لان

يصبر الكلام فكذا دون توجيه الامام (قال المحاكات) حات فلا يحتاج الى ما يحصل الجسم ولا الى ما يتوقف عليه يحصل الجسم) من كون جسم الاثنين از يد من جسم الواحد اذ الشكل واحد جسم غير متقسم كما هو مذهبهم وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة النسبة متوض بالنسبة بين الاعداد الان يختص بالنسبة بين المقادير وحيث ان توجيه حديث الاعداد سندا مقصود واما ان النسب لا بد ان يكون بحيث اذا ضم اليه اياه يصير مثلا للنسب اليه فالمراد الانضمام اليه بنفسه اولى الاخر المادية حتى يصح النسب بين الاعداد على تقدير اشتغالها على الجزر الصورى وحيث لا يكون مركبة من اعداد دونها وعلى تقدير زعم اشتغالها عليه وحيث لا فرق بين تقومها باعداد دونها وبين تقومها بنفس الواحد لتلك الاعداد وهذا واما قوله فلعل القائمة الجمل الخفية كما ذكر ظاهرها اشارة الى ما قرره في توجيه كلامه للشيخ فان المتصلة انما تصير لزومية اذا جعل اتان تحقيق الجسم لا يكونه تنأهى الصدود وفيه انه لو حذف الجسم والتى بالجسم وحصل اتان تحقيقه يحصل المقصود والظاهر ان يقال على مذهب المتكلمين وان صح نسبة الخط الى السطح والسطح الى الجسم

لكن على مذهب اليكلماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدة الابعاد الى الطريق الاخر للناقضة على ما ذكره الشارح حيث قال واصل ان الشيخ لو اقتصر على هذا السدور لكفاه في القضية قال الشارح انه لم يقل

في الثانية لا يجب تركيب الجسم أما قول هذا الماتوجه لوجه قول الشيخ الى ما لا ينصل على معنى ما لا ينقسم بوجه
اي لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعاً ولا كسر اولاهما ولا فرضاً على ما هو شأن الجزء الذي لا يقترى اما الوجه على
معنى ما لا ينصل بالفعل ﴿ ٦١ ﴾ الى الاجزاء اي ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ

لا ينصل او الظاهر منه سلب فعلية
الانقسام لا سلب امكانه وقابليته
وبدل عليه قول الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتناده
مقاصلاً اذ من اظهر ان المراد سلب
المفصلة بالفعل عن الجسم المفروض
لا سلب قابليتها فلا توجه وصار
حاصل كلام الشيخ حيث ان الجسم
لا يجوز ان يكون له مقاصل غير متناهية
واما اشتغاله على مقاصل متناهية
فليس بواجب اما اذا كان تلك المقاصل
غير قابلة للانقسام اصلاً فلما من
ابطسأل مذهب جهـمـور التكليف
من انه متع وما اذا كانت قابلة للانقسام
فلا نه وان كان جائز لكنه غير واجب
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس
مفصلاً بالفعل والارز التسلسل
ويظهر كون البعد المشتمل على الجميع
غير متناهية القدر والامر الدائر بين
المتع والممكن كان جائز والاوجبا
ولا يمتص وهذا بناء على ان الشيخ
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على
ما وجهنا ثم توجه السؤال الذي
ذكره المحاكات بقوله فان قلت الثابت
بانظر السابق ان الجسم ليس له
مفصل بالفعل الى ما لا ينصل آه
(قال المحاكات فما وجهه
السؤال الى نفي الكل عن نفي كل) آه
قال المحقق الشريف قدس سره

وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزادات الغير المتناهية
لان كل زيادة من الزادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزادات
الغير المتناهية في بعد الا انه زاد تقسيم الاول منها مستدرك اذ يكفي
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوفه بعد آخر
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لم يوجد بعد مشتمل
على الزادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدّر عدم بعد كذلك
فلا حاجة الى بيان كونه محصوراً بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزالم
محال آخر وحينئذ لا يوضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابداد والمطلوب
ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل
على جميع الزادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلا نه
لولا يمكن بعد مشتمل على جميع الزادات الغير المتناهية لما يكن جميع تلك
الزادات الغير المتناهية في بعد واذ لم يكن جميع الزادات الغير المتناهية في بعد
لم يكن بعض الزادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد آخر
فهو آخر الابداد وحينئذ يتطاع الامتناد ان عنده وقد فرضناهما غير
متناهيتين هذا خلف واما الثاني فلا نه يلزم ان يكون ما لا ينصلي محصوراً بين
حاصرين واليه اشار بقوله فثبت انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين ونحوه يمنع ان يلة لانه اذا كان كل واحدة من الزادات
في بعد يجب ان يكون جميع الزادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على
كل واحد حكماً على الكل المجموع فان قلت لولا يمكن كل الزادات
في بعد لا يكون بعض الزادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فتقول
لاننا لم اذالم يكن مجموع الزادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم
السالبة الجزئية لا يقال اذالم يكن جميع الزادات في بعد فاما ان لا يكون
شي منها في بعد او يكون بعضها في بعد بعضها لا يكون واما ما كان يصدق
السالبة الجزئية لانا نقول لاننا لم اذالم يكن لجواز سلب الشيء عن المجموع
واثبت لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشهده هذا الرقيق
ويشده هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعمل كون
جميع الزادات في بعد يكون كل واحد من الزادات في بعد حتى يرد المتع بل عاله
بكون كل واحد وكل مجموع في بعد اذ لو وجد مجموع الزادات الغير

مذاهب هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات المتكاملة ليست بمحصلة في الجسم المفرد
سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس سلباً للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فخصي
الكلام يثبت ان لاشي من الانقسامات بمحصل في الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسام مطلقاً غير متقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها والمثال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما هو المعترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلاقول من ان يكون احتمالا فليحصل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لا شيء ﴿ ٦٢ ﴾ من الانقسامات بحاصل

في الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذي جعله الشيخ عنوانا لهذا قل الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده بمفاصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحركات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المحدثين ليس الاتصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومنه في الجمهور ومما للاجتناب الكلي الذي في قوة السلب الجزئي ولهذا قال والثانية جزئية اذا الجسم الذي ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ما صرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية او غير متناهية اولا وذكر الشارح هناك ورايها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبت اما الجسم المؤلف فسيجيء التعليل فيه اشارة

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فبالم ان كل مجموع متناه ففهم في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلان لم ان كل مجموع في بعد والقرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلا يمكن اني قوله كل زيادة في بعد ولا لاقوله والا فيكون امكان وقوع الابداء وما بعده من المندمات حاجة اصلا ولست ادري كيف بين تلك الملازمة اي بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابداء فان يثبتها بما قبل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزادات وتجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادة في بعد آخر والا لكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزادات في بعد وهو محال فالتعني وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزادات في بعد فبعض الزادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذا ذكره اشارنا لانطباقه على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابداء متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهي خارجا من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابداء بقدر واحد وجاز ان يكون الابداء المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فثبت ان يكون الزادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زادات الابداء الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرقت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزادات الى عدد الزادات فيكون نسبة عدد الزادات الى عدد الزادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزادات متناهي وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزادات فاذا كان عدد الزادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وبشكس يعكس

تعلي وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم و اشارة لما اراد في هذا الفصل باطلان الرأى ﴿ التبيين ﴾ الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللزام بعد الاطلاق ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مقاصد متناهية لان كل جسم مفرد كذلك نعم ما ذكره الشيخ يمكن اجراءه

في كل جسم مفرد حتى يثبت الساب الكلي لكنه انما افاد الدليل صريحه الى رفع اليجاج الكلي واللازم منه صريحه الى
 الالجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ وندفع اعتراض صاحب المحاكات بلاما ان كتابا يختلف
 التوجيه الذي ذكره في قول ﴿ ٦٣ ﴾ الشيخ ليس يجب ان يكون وظاهر ايضا ان مراد الشيخ من الجسم

هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه
 فلا يحسن قوله قدس صره بلى يثبت
 ان بعض الاحسام مطلقا غير متمسم
 بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره
 لانه يفتي على ان يكون مراد الشيخ
 من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت
 انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد
 ما ذكره صاحب المحاكات لتوجيه
 جزئية النتيجة على ما قلناه ايضا لانه
 مبنى ايضا على الزعم المذكور وقال
 الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل
 اشأنى هو ان الاجسام المتشابهة
 الاقدار قال بعض المحققين فيه نظرا لان
 دلائل في الجزء الذي لا يتجزى
 يبنى تركيب الجسم مطلقا منها فان
 المحالات المذكورة في الفصل الاول
 لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء
 ايضا سواء كان الجسم متناهيا وغير متناه
 نعم المحالات المنصوصة بهذا المذهب
 انما يلزم في الاجسام المتشابهة
 الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت
 الكلية فان ما علم ثبوته في الفصل
 الاول اول مما علم في الفصل الثاني
 لانه قد فرغ عليه في الفصل الثالث
 فهو بالوضع والتسليم فيه اول مما علم
 فيه ولاقل من ان يكون مساويا له
 بل نقوله تركيب الجسم الغير المتناهي
 من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم
 تركيب الجسم المتناهي منها وبطلان
 اللازم يستلزم بطلان المزوم

انقيص الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد
 الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد
 وحينئذ ينقطع الامتداد ان والا كان هناك بعد اعظم مما عرض اعظم الابعاد
 فذهبن وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي
 محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت فاقبت تناهي الزيادات وآخر
 الابعاد وقد فرضنا غير متناهيتين فهو بخلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده
 من المقدمات فتقول لم خصم الشيخ على ذلك بل الزم خلفا لثا واما الزم
 الحلف الثالث دون الاولين لان الحلف الثالث انما يثبت بين هذين الحلفين الاولين
 فهو دال عليهما بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز
 ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من ابعاده فلا يلزم استحالة
 عدم تناهي الابعاد فتقول نحن نفهم بالضرورة ان المحال ما نشاء الا من فرض
 عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد
 في الصور المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير
 المتناهية واللازم محال والمزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان
 لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة
 امتداد ان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل
 البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون
 كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
 فرض ابتداء شروعه في الحجة وار قوله ولان كل زيادة كافية في تعليل توجد
 الى آخر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون
 بعض الزيادات في بعد وقد صرحنا بهذا التعليل عبارة الشافعي وان قوله
 فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اى لا يمكن الا وجود بعد
 مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لادخله في الاستدلال
 وان كان لازما وار قوله فيصير السعد بين الامتدادين محدودا في التزايد
 تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس التزايد عليه امكان
 فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف
 على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر
 الابعاد فانه لو كانت فوقه بعد لم يكن متخطا على جميع الزيادات لكن
 وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذا ن ذلك مبن

ويمكن الاعتراض عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور في هذا الموضع انتهى اقول الشيخ قد اورد
 القضية الاولى مهمة والشارح في صدد التكنة في ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها صكية لانها الاثني بالمقامات
 البرهانية وما يدل على الهيمنة بدل على الكلية ولا يمكن لذلك ان الفصل المقصود لا بطلان تركيب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركب الجسم الغير المتناهي منه او كون ما ذكر في الفصل الاول الذي عمده لا يبطال
مدعى آخر يجرى فيه لا يصدق في صحة التكتة المذكورة واما قوله بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي آه فنقول
ان اثبت اللازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي ٦٤ الاجزاء والا فلا يحصل

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي
الامتدادين المتماثلين من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير
متناهيين فاما ان يكونا بعد مشتمل على جميع الزبادات اولاً يكون واما ما كان
يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم
من عدم البعد المشتمل على جميع الزبادات ان لا يكون جميع الزبادات
مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزبادات عليه غير مشتمل
عليه لان السلب الجزئي نقيض الانجاب الكلي لان نقيض انجاب الكل
يخالف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزبادات في بعد
يكون بعض الزبادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض
الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللانتهائي
من الجهتين الطول والعرض اما اثبات الانهائية من جهة واحدة
فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللانتهائي من جهة الطول فقط لم يمكن
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويخرجان متوازيين الى غير النهاية
ضرورة توقف امكان انفرجها كذلك على اللانتهائي في العرض وعلى
هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة
احاطة الحد الواحد بالحدود بالشيء وذلك توقف على تناهي الامتداد
الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ حكايمة فلا بد
من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين اما برهان المسامحة فانا اذا فرضنا
كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه ونحرك الكرة
حتى زالت الموازية الى المسامحة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المسامحة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما برهان
الشرطية فلان المسامحة ما كانت ثم حصلت فكون لها اول بالضرورة
واما استعانة التالي فلو جهين احدهما بان كل نقطة تفرض في الخط الغير
المتناهي اول نقطة المسامحة تكون المسامحة معها زاوية حادثة في المركز
والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامحة بزاوية اصغر منها قبل
المسامحة تلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة
والثاني ان المسامحة مع اى نقطة تفرض يكون لمركبة وكل حركة منقسمة
الى غير النهاية فالمسامحة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها
ذا فرض اول نقطة المسامحة لا يكون اول نقطة المسامحة هذا خلف ونحن

الاجزاء الغير المتناهي من امرين
متساويين متناهيين مع ان نصف
الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان
متناهيان جانب كان متناهيان بالضرورة
فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل
التصنيف وليس له نصف اذا كان
متناهيان من جانب وان اثبت بان العلة
مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة
الى حد فمضى تقدير التسليم كانت
اتفاقية لازمية لان التالى لا يلزم
من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة
الى غير النهاية على ان لزومه منه
ايضاح نظر وتأمل (قال المحاميات
واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح)
قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح
انه لما ثبت ان كل جسم غير مشتمل
على الاجزاء التي لا يجرى الغير
المتناهي بل انما ثبت ان الجسم المتناهي
كذلك فلم يثبت الانفصال الا في بعض
الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركباً
من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلاً
والنظر السدي اورد غير واردها
سبحي ولانه اذا ثبت ان الاجسام
غير مشتمل على الاجزاء الغير الجزئية
المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
متصل واحد لان كل جسم متناه
أخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلاً
او اجزاء هي اجسام ولا تسلسل
بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء

اصلاً فقول هذا القائل ذل عن ان الشارح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها
مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستغلاً في جزئيتها على ما زعم هذا القائل المحقق ولم يكن
ما ذكره في جواب النظر مذهباً الا يصح جرحه قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتمل على

الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لا يمتد بان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت رفع الانجاب الكلي لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

متناه آءلى انه في لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير متألف من الاجزاء الغير المتناهية المتناهية والاجسام المتناهية بأسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية. اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام اءلى تصدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز.

ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لا يتجزى متناهية على ما فصلناه واقول في جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل العنوان جمعا مطلقا لكنكنا بهذا التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم ينتع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المتناهية لا تألف مما لا يتناهي اصلا والقضية الثانية لما كانت حاصلة من رفع الانجاب الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبانظر الى اقامة الحجة واجراء الدليل كانت الاولى كلية بهذا التخصيص والثانية جزئية واعتبري الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما هو في ذان كان الدليل

نقول بارأ. هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناهية ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي آخر نقطة المسامنة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامنة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامنة فالمسامنة مع النقطة التي فوقها بعد المسامنة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامنة وكل سمت مسامنة فيهنه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعاً فالمسامنة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامنة بها فافرضنا آخر نقطة المسامنة لا يكون آخر نقطة المسامنة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامنة فليس هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامنة او آخر نقطة المسامنة لان مسامنة القطر انما يكون بزاوية وحركة متعسجين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامنة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرها الثانى ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تنهاى الابعاد لاننا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامنة تحدث في المركز زاوية ويغير من ان المسامنة بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامنة ببعضها قبل المسامنة بأكملها فلا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامنة مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامنة بعض الزاوية قبل المسامنة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامنة بعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بانقرة لا بالفعل والشعبة انما اوردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لاستمع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

الذى ذكره الشيخ لا يباطل هذا ﴿ ٩ ﴾ المذهب يمكن اجراءه واقامته في السلب الكلى وحينه نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكونها حدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكونه مستدلالا بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معاكبة كانت النتيجة ايضا جزئية لا محال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحيث لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لاننا نقول ارتدادا الى الشكل الاول لا يكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحيث نقول لاندخل لجزئيتها في جزئية النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكان ٦٦ عكسها جزئية قلت

لاشك ان جزئية المقدمات صالت
سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل
ثالثا ايضا سببا لهما فاذا اتينا امكن
الاستناد الى الهماءر بدو ذلك كما استند
صاحب المحاكات جزئية النتيجة الى
كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن
الظاهر ان بيان المذكور جاريه بان
يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث
ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية
النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان
الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالاشكال
الآخر كانت النتيجة جزئية على اننا
نقول كلام الشارح لا يدل على ان
جزئية المقدمة سبب لجزئية بل
ادعى الاستلزام الاول للثانية وذلك
مما يمكن اخراجه فيه (قال المحاكات
لانا نقول لانه لو كان كل جسم
مشتملا على مفاصل) ذكر بعض
المحققين انه اذا اخذ الثاني حلية
شبيهة بالنفس له فلا يتجوز ايضا لهما
والفني حيث انه لو كان كل جسم مشتملا
على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا
على مفاصل غير متناهية او مشتملا على
مفاصل متناهية والملازمة سنية وكذا
البيان التالي اقول على تقدير كون
القضية الاول مبهمة وكانت في قوة الجزئية
والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي بينا
(قال المحاكات لا يخال لنتيجة انما هي قوة
بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء
لاجزئى) قال بعض المحققين في كون
النتيجة ذلك مناقشة فان انقاس

فالجواب من الاول ان لزوم نقض التالي لا يطل الملازمة فان لا يتناهى
الابتداء محال والمحال جاز ان يستلزم النقضين على اننا نقول لو كانت
الابتداء غير متناهية ونحرك القطر من الموازة الى المسانة فاما ان يوجد
اول نقطة المسانة في الحد الغير المتناهى او لا يوجد وكلاهما محال وعلى
هذا يطل الاعتراض بالكلية ومن الاخرين بان الاحكام المذكورة
وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ لوهم انما يحكم بها على
طاعة من العقل كسابر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسانة
الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتبين نقطة في الحد الغير المتناهى
للاولية بخلاف الخط المتناهى واما رها ان التطبيق فهو ان يفرض خط
غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهى
مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زايد على
الآخر بزراع فاذا قاربنا السدراع الاول من الخط الزايد بالزراع الاول
من الخط الناقص واشئى بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع
من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولافان وجدت في مقابلة كل
ذراع ذراع ساوى الجزئى لكل والاقتضات بينهما اما في جانب التناهى
وهو محال افرض التطبيق فيه واما في الجانب الآخر فينتهى الناقص
بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالحظان متناهيان على
تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال فان فرض الخط غير متناه
من الطرفين بقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين
وبساق الكلام في كل منهما ويمكن ان تصور على اى خط كان غير
متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين
يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين ويبين تناهيهما بالتطبيق
قوله (اشارة فندليلك ان الامتداد الجسماني) فخره على محاذات
الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالا امتداد
ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به
حد واحدا وحدود او ما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لا يحيط
بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حد ود فكالمنكث
فقد احاط به متلاعه اثلثة وفي هذا التريف ابهام لان مفهوم له فلفظنا
لم يتبين فلفظه غير متعين وتحققنا الماهية بانهم يذكر الجنس والفصل

المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء لايجزى غير متناهية وكل جسم لا يشتمل على اجزاء وايضا
لا تجزى متناهية فالنتيجة بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا تجزى غير متناهية لا يشتمل على اجزاء لا تجزى متناهية وهي اعم
مما يجب عليه انما لا يشتمل على اجزاء لا تجزى غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتمال الميزكوز

على زعم الاختصاص بالجسم ان ليس من شأته الجسم ذلك الاشتغال فخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم منصفه
بسبب الاشتغال على الاجزاء الغير المتجزئة المتشابهة وغير المتشابهة بحكم المقدسين كان اللازم كلية لاجزائه اذ الحكم في المقدمتين
على جميع افراد الجسم ﴿ ٦٧ ﴾ لا على البعض ، فقول السرفي اثنان في الشكل المذكور هو ان الاصفر والاكبر لثانيتين

في الاوسط الذي هو موضوع لهما
فاللازم من المقدمتين ان بعض هالايشتغل
على اجزائه لا يتجزئ غير متشابهة من الجسم
لا يشتغل على اجزائه لا يتجزئ متشابهة
وما جعل الحكم في المقدمتين على جميع
افراد الجسم مخالف لما صرح به الشارح
(قال المحاكات فان اخل في الوهم
والفرض) قد اشار في شرح المفاصد الى
الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين
حيث قال الشارح جعل الانفصال
مقسم الوجوه الثلاثة للقيمة التي احدها
الافترق وجعل ما باختلاف الفرضين
انفصالا في الخرج لا افتراقا ولعله اراد
بالانفصال في الخارج الامتياز بوصفه
خارجي لاحداث قسمين في الخارج
فصنار حاصل كلام الشارح
الانفصال اما بالفك والقطع اولا
والثاني اما ببب الاوصاف الخارجية
او بمحض الوهم والفرض وحيث
يؤول الى القسم الذي صوبه صاحب
المحاكات يلزم اشتغال الجسم على
اجزائه غير متشابهة بالفعل في الخارج اقول
فيه بحث اما اول فلان هذا مما يلزم
لولا بقيد اختلاف العرضين باختلاف
العرضين القارئ لما اذا قيده بما في اكثر
نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا
منه مني على ما سطره من ان الفرق
بين الاعراض القسرة وغير القسرة
منه مني بحكم العقل بفساده وانت خير
بان دعوى به عدم الفرق اولى بان
يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان
هذا البيان الذي ذكره في الملاحظات

وايضاً ما احاط به حد واحدا وحدود هـ يصدق على المقدار والجسم
الطبيعي لكنه اذا حقق صكان من الكيفيات المختصة بالكميات
المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد وحدود ونهض
تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد الواحد وده وهذا القيد احتراز
عن السواد والياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للاجسام فانها
هيئة لما احاط به حدا واحدا ولكن عروضها له لا من تلك الجهة
بل من جهة أخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه في الضرورة يكون مشكلا
في قوله (فين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي) اشارة
الى دفعته وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان
عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد والحدود متاخر لاحاطة عن وجود
ذلك الحد اولئك الحدود ولا معنى للحب الانهائية الجسم واما بيان الثاني
فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل
فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو افرد الامتداد عن المادة
ولو احدها لكان الشكل لازما له وحيث يكون لزوم الشكل اما نفس
الامتداد او غيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها وهذه هي المبارة
التي لو خط فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل
لجسمية اما ان يكون لنفسها اولا يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
اولا لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاو باطل لانه لو كان مقتضى
لشكلى نفس الجسمية لزم تساوى الاجسام بامرهما في الشكل والمقدار
وتساوى شكل الشكل والجزء لا جزء الجسمية مساو لكلها في المادية
والتساوى في العلة وجوب التساوى في المعلول والثاني محذوف لظهوره
لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية
لتساوى الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان يمكن
الزوال استعمال ان يكون علة لا تمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره
يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومها لنفس الجسمية او غيرها
فان كان اقربها فاما ان يكون لازما لها والاو بالكل باطل ثم ان المحال الذي
تقتضيه نفس الجسمية تناه على انها طبيعة نوعية ولبس يجب ان يكون
امثال في الجسمية طبيعة نوعية ولن كان لازما فتن قلت اذا كان الحال لازما
لجسمية يكون الجسمية مقتضيه وهو مقتضى الشكل فيكون الجسمية مقتضيه
فيكون المحال فقول المحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضيه للشكل بذاتها واما اذا

لا يتم اجرائه في الموازات والمحاذات لان اجرائه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متشابهة يكون موازية ومحاذة
للاجزاء المفروضة في الجسم المعين المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان يختلف المحاذات بالنسبة الى اجزاء فرضية
يضم آخر بوجوب القسمة في الخارج والفرق بين المحاذات بالقياس الى الادوار الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس متعينا (على المحاكات لاننا نقول المغايرة بما هي باختلاف العرضين) نقول اننا نخير
 بان اختلاف الحثية التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع التقابلين بل لا بد من اختلاف الحثية التقيدية حتى تغير المحل
 ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للعلوية مقدم ٦٨ على عرض العرض

الحال فلو كان الحثية التي بها يصلح
 المحل للعلوية هي قيام العرض لز
 الدور فالصواب ان يقال كما اشار
 اليه بعض المحققين ان المحل الواحد
 المتصل من حيث انقسامه الى هذا
 بالتصنيف محل لاحدهما ومن حيث
 انقسامه الى التصف الآخر محل
 للآخر فان قلت امتياز محل السواد
 عن محل البياض ان كانت بحسب
 الخارج كان المحلان متمايزين في الخارج
 وهو يستلزم تعددهما فيلزم في
 الخارج الانفصال الخارجي وان
 لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير
 المتمايز في الخارج موجبا لتغير العرض
 في الخارج فيكون التغير العرض
 موجبا لتغير الخارجي قلت
 الامتياز مطلق من الصفات الذهبية
 التي يوصف بها الاشياء في الذهن
 فان اردت بالامتياز في الخارج انصاف
 المحل به في الخارج فختار الشق الثاني
 ولا يلزم المصذور لان امتياز العرض
 ليس في الخارج ايضا وان اردت كون
 التصف به موجودا في الخارج
 فختار الشق الاول ثم رد في قولك
 كان المحلان متمايزين في الخارج فان
 اردت به انهما يكونان موجودين
 في الخارج موجودين متمايزين لتمياز
 كل منهما عن الآخر بصفة الانفصال
 فلا نسلم زعمه وان اردت به كونهما
 موجودين بوجود واحد انصافي

اقضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه المحال ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل
 المعين كما ينبغي وهو غير متع الزوال فقلبان ان هذا القسم ليس بظاهر
 البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يخفى
 هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلاثة لان ازوم الشكل الجسمية
 اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة للمادة والاول
 اما نفس الجسمية او غيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد
 لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى
 فان الحثيات لا يخصص في الانفراد والافتراق بالقرار المطابق ما قدمناه
قوله (هذا اول الاقسام) قد بين ان ازوم الشكل اما نفس الجسمية
 او التفاعل او التقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره
 الشارح او لا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة عن المادة
 وما يكتنف بهما من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة
 من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجن وغيرها وانما حرره على
 هذا الوجه تنبيها على فساد ما زعمه الامام من مقارنة الجسمية
 للمواضع السادة فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث
 لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لازم ثلاثة امور متزبة
 اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون
 الا بالانوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد
 او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقدار بهما او بالخلط
 حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا
 او بالكيفيات المتقضية لشي من ذلك كالحرارة فتقضي التخلل وانبرودة
 يقضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس بالانفعالات المادة
 عن غيرها فيكون المادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافا ليقال
 المفروض ان ليس للمادة دخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم
 الخلف لاننا نقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبغير ذلك الاولى
 ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن
 ان يمتدح على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل
 والوصل والتخلل والتكاثف والكيفيات المتقضية لذلك الا ان انحصار
 اختلافها في تلك الامور بل في انفصال المادة ممنوع لا بد له من برهان

هو وجود اكل سلبا لكن لا يلزم تعددهما في الخارج اقول بوجه ما قال بعضهم من ان والاول
 الشخص من الاجزاء العقلية الشخص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج مع انه يصير سياتي القبر الشخص
 الخارجي ونبيه ثم قال لا يقال اذا انفرد الجزء والكل في الوجود كما قرره فيكون جسلا احدهما على الاخر بل جيل

كل منهما على الكل صادقاً اذ معنى الجمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر لا نقول معنى مطلق الجمل هو الاتحاد
 بوجهما حتى اتحاد العارض بالمعروض واتحاد المعروض بالعارض واتحاد معروض بعارض واحد وعكسه واتحاد
 افراد نوع واحد ﴿ ٦٩ ﴾ وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد لكنه المتعارف خاصة ببعض

وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد
 على عمرو والظن على التلج ونحوهما
 متعارفاً بل المتعارف اعتبار الاتحاد
 في الوجود لا مطلق بل مع عدم
 الاختيار في الاشارة الحسية وذلك
 مفقود في هذه الصور فلذلك لم يتعارف
 الجمل فيها اقول فيه بحث لان ما ظله
 السائل وتقرر في المشهور في تعريف
 الجمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يجوز
 ان يكون تعريفاً لمطلق الجمل الشامل
 للتعارف وغيره والا لم يكن جامعاً
 وهو ظاهر فمتعين ان يكون تعريفاً
 للعمل المتعارف والسائل بين اراده
 على هذا التعريف المشهور على
 ما قبل اذ معنى الجمل هو الاتحاد في
 الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر
 لا يكتفي في الجمل المتعارف بل لابد من
 امر آخر اعتراف بتسليم الاراد
 على ما هو المشهور المقرر واقول
 في الجواب عنده ان الجزء الفرضي
 من المتصل الواحد اعتباراً بواحدتهما
 اعتبار كونه جزءاً متميزاً عن
 الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون
 موجوداً في الخارج وثانيهما اعتباره
 من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه
 بهذا الاعتبار يكون متجولاً على الكل
 ضرورة صحته على الماهية على غرض
 ثم اجاب عن السؤال الاول بان الجمل
 من جهة ما يتوقف عليه شخص
 الجمل لا على فاعلية فاعلية لشخصه فلو

والاولى ان لا يجعل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل
 على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به
 في القسم الثاني وحيث تدبّر الحصر لان اختلاف المصادر اما ان يكون
 في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بتفصيل بعضها عن بعض او في الجسم
 الواحد وهو ان يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل واستكانة
 واختلاف الاشكال على الشئ فلاك ان توارد المقادير بتضمن
 الانفصال فان قلت تعدد الاجسام ليس الاسباب انفصال بعضها
 عن بعض فما وجه ذكر الوصل فقول الانفصال المستدعي للمادة ليس
 بمعنى افتراق الاجسام بل معنى عدم الانفصال عما من شأته الانفصال
 فلابد من كون الاجسام المفصلة من شأنها الانفصال فان قلت ربما يكن
 من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل جسمها واحداً كما في الضمير والفلك
 فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة
 مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفصال وهو ان في الجسم
 فصلاً وافتقاراً ولا يجوز ان يكون امر واحد متفصلاً وفاعلاً في الجسم
 امر ان يفصل يحددهما ويحصل بالآخر والعارض الانفصالية تابعة
 للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن
 مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفصال فغير تام
 اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل ويفعل واحداً من جهتين بل هو مفقود
 بانفس فانهما تفعل في السبلات وتفعل عن الطوبان بحسب انطباق الصور
 العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو
 هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع بوجوب التساوي في التابع
 فان الاشكال المتماثل اذا اختلف المقادير واختلف المقادير اما الانفصال
 او بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات
 احاطة الحد الواحد والحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي
 ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مسترداً كاجاب بان الفرق بينهما
 كما فرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والشكل اعتبار
 العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال
 ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على
 الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق

صحة ان تمير الجمل اضعف من تمير الحال لم يلزم منه محذور (غلا المحاكات واما الاعراض الغير السارية كالماصة
 والمحاذات) اقول ان اراد بغير السارية في الجسم فبدر عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان
 اراده بغير السارية في سطح الجسم فبدر ان السارية والمحاذات سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذات

والاولى ان يعمل القارة على غير الاضافية على ما استفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان الصفة العرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين غارين كالاسود والبيض في البقعة او مضامين كالخلاف المحاذتين او موازيتين او محاسنتين تحدث في المفسوم اثنية قال الشارح ومنه الرابع الذي هو **مذهب الجمهور** **اول**

الثابت في سابق صريح على ما مر هو ان بعض الاجسام المتناهية المقدار ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية بدل على نفي تركب شيء من الاجسام منها ثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له نحن) هذا صريح في ان التبدل والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعمقها ايضا فيدفع المناقشة التي ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو في شكل الذي هو عارض المقدار لا في نفس المقدار ايضا لا شك في ان نحن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة في الحالين واحدة فلا ردمع الاصفرية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكات وهذا اعماقهم لو ثبت) قال سيد المحققين لو ثبت ان الصفة الوهمية يستلزم امكان الصفة الانشائية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذ كان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهيولى وبدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التلحمي وبدل

الشكل فلا يلزم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل و يتوقف اختلاف الاشكال على المدة لاننا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريدان بين ان توت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والتزديد انما هو بالنسبة الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد مساوي اكبر كبير منه والمطلوب في الكلية والجزئية بنى لازمهما وهو تساويهما في اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح في جواب الفرض من المادة بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصير كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بملحة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالاول وثبوتها على ترتيبها في نفس الامر ودفعنا توهم من عسى بان يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضى الجمعية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الافتضاء وان يشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البهر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمزب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تفسرت الاجسام في المقدار لان تغيرها فيه فرع على المادة فالا لازم شيء واحد بالحقيقة ويلزم

عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك تشابه هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع قائمه تنصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسليا في جميع الاجسام فلا يجد ابداء محتمة في بعض الاجسام الرطبة وهذا يعني في الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

التعلي في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال شخص
الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعلي لان مداراياته على زواله مع بقاء الجسم
الطبيعي وبزواله حينئذ ﴿ ٧١ ﴾ يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم

انفصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو متعدي بل من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الاراد على اثبات الجسم التعلي بالتفطن والتكاثف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور بدون ازدياد الجسم المفرد ذلك لان ازدياد الجسم انما هو بازدياد الاجزاء اما مقدارا او عددا وهما لا يتصور الثاني فتعين الاول (قال المحقق) في كل جهة ينتهي بعض السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح واما انتهى في جهتين بعرض الخط كما استنتج واذ انتهى في ثلث بعرض النقطة كالخروج المستدير ولا يعد ان يتبدل الجسم في الصورتين انما ينتهي بالسطح او بالذات وانما ينتهي بالخط او بالنقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى في جهة واحدة واذ انتهى في جهتين كما اشكل الالبني والبني ولا يتساهى الالبانقطة فان لم يرض المحققين من ان انتهائه السطح الى الخط لازم كانتهائه الجسم الى السطح فسد (قال المحقق) وفيه منع لان انقسام الخط يوجب انقسام الخط لو كان من الاعراض (ساربه) اقول

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه بالوازم الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخله المادة وذلك لا يتناقض توقف تغيرها من وجه آخر على الماهية ووجهنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتها كما حتى يلزم ان لا يوجد الاجسام واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعدت الاجسام والمقادير شخصيا وطرات مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الاشتراك في المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله (والفاضل الشارح) قال الامام لوازم الشكل لا امتداد مفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان مقتضى المقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجزا ان يكون اقتضاء العلة للخط موقوف على شرط متصل كتوقف اقتضاء الحرارة لئين الشعير وصلابة الخ على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان القرض عدم مداخله المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فليزمن تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض بان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المنع فان الاجسام المركبة بسابقتها باقية فيها والصورة النوعية التي تشكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير متصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا يشترك في الشكل لأمور خارجة ممانعة عن حصول ذلك الشكل فان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة لا اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

لمتقرر انما ان الجسم التعلي لما امتد في الجهات الثلاث فاذا ارتفع منها جهة تبق امتداده في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعلي بواسطة حلوله في الطبيعي تنقسم في الامتدادات الى غير النهاية مبالضرة يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحالهما قبل الانقسام الى غير النهاية كذا الكلام

في انقسام الخط الى غير الهائلة وكان في قول الشارح التي ينهاي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا قائل (غال المحاكات
واقصال هذه المتأخر غير لازم) رد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعالي القاي بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور
ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجدها اصلها من قديم ان يكون ﴿ ٧٢ ﴾ على نحو قولها

الاجسام في الجهات الثلاث فتعق
هناك سطوح وتحقق السطوح
بشئ من انقسام الطبيعي بالضرورة
وكذا الكلام في اتصال الخط قائل
(غال المحاكات وانما لم يصرح باللازمة
فلم يقل ستم بما علمته من حال احتمال
الجسم) ورد عليه قدس سره ان عدم
العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح
باستسلام احوالها من حال الجسم
يفتضي ايضا ان لا يحصل معلوم
الاحتمال من حاله بطريق الاولى
اقول يمكن ان يقال مراد الشارح
انه لما يكف السابق في استسلام حال
المقادير بل لابد من الدليل على
وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم
يصرح بالاستسلام ولا ينبغي له بيان
ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على
وجودها من الموضوع الا ان يثبت ان كفى
باعتراض به والبناء اليه لم يتحققه
وتعريضه في الموضوع الا ان يثبت به
واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما
في الجملة ولو في الخيال كافيا في الاستسلام
المذكور ولا حاجة الى البرهان
على وجودهما في الخارج في هذا
الاستسلام لان تقسيم الحركة بمعنى
القطع والزمان الذي يطبق عليها
الى الاجزاء من ابيتن الاشياء ولا
حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود
الحركة التوسعية والزمان بمعنى
الآن السبالة فلذلك اصرح بالاستسلام

اشكل الكثرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في اشكل
بل في المقدار وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه والجواب اننا نختار ان المراد
الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة
في جميع الاجسام والمانع منها فان ما فرض مانعا اما ان يعطى اختلاف
الشكل او لا فان لم يعطى اختلاف الشكل فهو غير مانع وان فاد اختلاف
الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع
عن حصول شكل الكثرة للتركب وهو من العوارض المادية واليه اشار
بقوله توهم الامتداد الجسماني مفارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة
والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه بوجوب
ان يكون لجميع الاجسام شكل الكثرة وليس كذلك ضرورة ان بعض
اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع
الاجسام في اقتضاء شكل الكثرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل
ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اوردته على الشق الاول
من الاستفسار فالتردد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك جميع
الاجسام في شكل الكثرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لا لازم
استواء الاشكال على مقدار معين فالحال الا لازم في هذا القسم ليس امورا
متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد
منها محال براسه وثانها تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم
مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان مقتضى الشكل هو الجسمية لكان
الجزء مساويا للكل في الشكل واعتراض عليه بان الجسم البسيط لما كان
في نفسه شيئا واحدا ولا جزم له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف
الاعراض والوهم فالتزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي
لم يفرغ فيه شيء من اجاب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض
فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل
الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك
الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملقزم فان الشكل الطبيعي
للقطرة كالمحور وان لم يتفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الغرض
او الوهم فحصول شكل الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع
من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا متصلا به وعدم حصول

ههنا وبما قررنا ندفع ما اورد بعض المحققين حيث قال كان العلم باحتمال المقادير يتوقف به العلم
باحتمال الجسم على العلم بوجودها كذلك في الحركة والزمان اذ لم يثبت بعد فلا تتم لشكته في تخصيص احدهما بالاول
وون الاخر قاله الشارح فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان اليطابق المذكور

لا يدل الاعلى ان الحركة والزمان لا بدان لانهم القسم فيها لان الجسم الطبيعي كذلك والتطابقان لا بد من حوافتهما
في هذا المعنى واما انما اذا كان احدهما بحيث يصدق فيه جزء بالفعل غير قابله للانقسام فلا بد ان يكون الاخر ايضا
كذلك فانه لازم الانقسام . ﴿ ٧٣٠ ﴾ فلا يفرغ قوله فاذن الاعلى ما سبقه فاللازم في الحركة والزمان

ان لا يكونا من كنهين اجزاء غير قابلة
للانقسام متناهية واللازم الانتهاء
في القسمة واما عدم تركبها
من اجزاء لا يفرز غير متناهية
فلا بد ان قلت يمكن بيانه بوجهين
احدهما انه قد مر الاشارة الى ان
ازدياد الجسم بسبب ازدياد الاجزاء
فلو كانت الاجزاء غير متناهية
ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون
الجسم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق
على المقدار المتناهي وثانيهما
انه اذا تحقق في احد التطبيقين اجزاء
لا يفرز بالفعل فلا شك انه يصدق
وسط وترتيب حتى يحصل الجسم فنصفق
فيه اجزاء متناهية فلا بد في الاخر
ايضا اجزاء متناهية وان كانت
بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم
تركب الجسم الطبيعي من اجزاء
لا يفرز بالفعل يدل على نقصني
الاجزاء الغير المنقسمة اصلا فانه اذا
كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون
وهية وكذا في السطح والخط ولهذا
قالوا لا يمكن تفرع نقطتين في خط الا
وبينهما قدر من الخط وكذا لا يمكن
تفرع خطين في السطح الا بتفرع
بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة
والزمان قال الحاشيات والكثرة
المتصلة اصطلاحا قيد المحقق
الشريف قدس سره المتصل بالفار
الذات احترازا عن الزمان وهذا

ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء حصة ذلك الجزء
لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء ونسأوليهما
في الشكل بل انتفاء الكليّة والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز
الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكف
لاو الانقسام والكليّة والجزئية من عوارض المانع وقد جردنا اقتضاء
الجسمية عنها واليه او ما بقوله توهم الاشتداد مقارنا لقبول الانقسام
والالتزام والكليّة والجزئية منفلا عن القبر وهو احد اسباب الانقسام
واما قوله لم يمكن في الاعتراض على كل واحد بيان امكان الاختلافات
العائدة الى العوارض المادية فبها شيء وهو انه لم يعترض على اللازم
الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما عترض على الاخيرين
فان حاصل اعتراضه عليهما تجوز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع
بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لم ذلك بسبب فاعل آ
لما بطل القسم الاول وهو ان يكون الزوم لذات الجسمية شرع في القسم
الثاني وهو ان يكون الزوم للعامل فلو كان لزوم الشكل للاشتداد
الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني
قابلا للاشكال من غير محردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه
قابلا للفصل والوصل من غير هبولا لانه انما يكون قابلا للاشكال
المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددتها لا يتصور
الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد
قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخله الهيولى وانه محال وبالجمل
اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات وارادة عليه وورود الانفعال
من غير الهيولى محال قال الامام لانهم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال
كان قابلا لفصل والوصل فان البنية قابلة للاشكال من غير طريق
الفصل عليها والجواب ان المسمى ليس لزوم قبل الانفصال على التبيين
بل لزوم احد الامرين وهو لما قول الانفصال او قبول الانفعال
فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال
بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسميا واحدا لم يختلف
في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفصال قوله
(واعلم انه لزم المفضل) المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

منه على ظاهر لفظ الشرح حيث ﴿ ١٠ ﴾ قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تناول الجسم
والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة مجول على المعنى القسوى وانه مجاز للمعنى
الاصطلاحي (قال الحاشيات على حشوا بين السطوح) قال قدس سره قبل ينقص تفضيل الكثرة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ما قرر في غير هذا الفن ان اللام قد يطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتماهي سيطله ومادة النقص لا بد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكات يكون الشيء حشوا بين السطوح) قال قدس سره ﴿ ٧٤ ﴾ أي كون الجسم التعليمي

ذاتن بين السطوح يعني اراد بالحشو معنى ذاتن وهو الفصل في الجسم التعليمي والراق بانفس هو الحق فلا دور والفرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشوا بما ذكرنا بل جعل على الجسم التعليمي لصار المعنى كون الجسم التعليمي ذاتا جسم تعليمي بين السطوح وفساد ظاهر (قال المحاكات والتصل ذوالاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه انما كان تحليل المتصل الى ذى الاتصال غيره ظهورا اليه والمعنى الاشتقاقي في غير موطوء حينئذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقديما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ما قرر في غير هذا الفن من الاستعانة في المشتق بتسمية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالتصل اما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فسمى الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقاقي ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) قول في دعوى

وانقابل مما فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا الاشكال وقابلا لها محردا عن المادة وكلهما محلان اما ان يكونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالاتصال وفي الجسم الواحد بالاتصال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفصل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيول فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لدواين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكمية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكمية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم الحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون مشاركة من المادة او لا يكون والثاني باطل فتمين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقص المذكور في الفصل الاتي لا يراد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء سيما في الشكل اما يلزم للاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب عما عاين الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التبيين على هذه الدقة واما عن الثاني فقبل للنقص على جهة الفاعل لاعلى جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيول للصورة الجمعية كني ان يقال لو كانت الجمعية بلا مادة لم يختلف امسلا ولم يتنج

المساوات نظرا لنسب مجموع المقادير المجتمعة الى مقدار الجسم لمركب يصدق عليه المقدار اذ المعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افرادهم كذلك يصدق على التأثير منها فيصدق التخصيص بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا فانه لا يصدق عليه اجماعا بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لا يشغل على الاجزاء بل يفضل اصلا لان المتصل

بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فاذا ذكره بعض المتكلمين من ان ما اكهما واحداً لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة
ما له كونه متصلاً واحداً ذلولاً يمكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد لم يذهب عليك ان المتصل في قول الشيخ
مقدار نحن متصلاً ٧٥ ٥٥

المتصل على تقدير جعل المقدار على المعنى
الاصطلاحي فلا حاجة الى الاعتذار
كقديم الخمين على المتصل على انه شوجه
على ما ذكره من الاعتذار من ان
الاغرف اقدم في التعريف ان الاغرف
بحسب التصور يقدم في التعريف
والاغرف ههنا اما هو من حيث
التصديق للهم الان يقال المراد انه
كما ان الاغرف تصور يقدم في باب
التعريف كذلك في مقام الاستدلال
يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق
(قال المحققات لانا نقول للمتصل
الاول في جميع الاغراض فالحكم
بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعمل ان
الاشتراك في امر داخل فهما وداخل
في المتصل الاول ابصار غير خارج
عن المتصل الاول والتصديق وله
اختصاص بالمتصل الاول وبالتصديق
لا يشترك فيهما غيرها وليس ذلك
شخص الصورة المتصل الاول اهدمه
بعد الانفصال بالضرورة من فاعل
يحكم بان المتصل الواحد اذا صار
بعضه جزءاً من الحيوان وبعض الآخر
منه جزءاً للشيء مثلاً كان الشخص
الاول بعينه باقياً وما يبدل على ذلك
ان الشخص الاول المتصل لا يشك
في ان له شخصاً واحداً متازعاً عن جميع
ما يغيره. وحين الانفصال حدث
شخصان يمتاز كل منهما عن الآخر
بشخصه الخاص به ومعلوم ان

الى تنهاى الابعاد وزوم الشكل والالى سائر المقدمات ولو كان المراد
ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهوى اتم الاستدلال عليه بانه
لولا يمكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير
الهوى لان الاشكال تختلف باختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال
فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل
من الفاعل وهو الصورة النوعية بمدخله الهوى على ما هو الظاهر
من مقصد النظم فاذا ذكره لا يدل الاعلى ان لزوم الشكل ليس من الصورة
الجسمية بل بمدخله الهوى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة
الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمدخله الهوى قوله (اولئك)
تقول هذا نقض اجابى نوجبه ان الدليل الذى ذكرتموه في الامتداد
وارد عليكم في اشياء اخرى فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة
الفلك وجزء الفلك كله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك
مركباً فلو كان التساوى في مقتضى يوجب التساوى في المفتى
يلزم تساوى شكل جزء الفلك كله وليس كذلك فقوله هذا
اشارة الى تساوى الجزء والكلى في الشكل وقوله في اشياء اخرى تنبيه على
ان الذين لا يقتصرون في الفلك بل جارى كل بسيط يختلف حكم كله
وجزئه كان طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه
المتفصلة لا توسط واما قديم الجزء بالفروض لان البسيط متصل واحد
فلا يوجد الجزء فيه بل اما يوجد جزءه متأخراً عنه بالجزئية والفصل
بمخلاف المركبات الحقيقية والجزئية اما تفرض باحد الاسباب
المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذم لانه اعم الاسباب لا يقال
الفرض قديم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدباً
الى الافتراق وهو الفلك اولا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين
والاقبال للفرض وقسم الشيء كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب
الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي
وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشك لما كان من لوازم الوجود
فاذا انقضت طبيعة لم تنقضه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء
المفروضة فلا ريب السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث
قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم

الشخص الواحد كان مشتركاً بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية كما لا يوجد الواحد المشترك بين الكل والاجزاء
الفرضية لكن لا من حيث هي اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحينئذ نقول لو كان النصف
الوجود فيه بالفعل من هو الذى كان متصلاً واحداً بالكل ومتخصصاً بشخصه فلا يخفى ان لا يبقى تشخصه

الذي كان معنى الاتصال فيلزم الاهداء بالمرء وان يحتمل زعم اجتماع الشخصين في ذلك التصف احد هما مشترك
بينه وبين التصف الاخر وبين الكل والاخر لما يمتاز منها واجتماع الشخصين بالذات في شيء واحد خلاف
البدية وان كان يجوز اجتماع الشخص بالذات والشخصين بالمرض ﴿٧٦﴾ كما لا يوافق الهوى انها

متخصصة بذاتها ولم ينعدم ذلك
الشخص حين الانفصال وانما انعدم
الشخص الاتصال الذي كان لها
من قبل الصورة الجسمية بالمرض على
ان الشخص المشترك غير معقول لان
الشخص مقتضا التوحد وعدم
الشركة وايضا قد تقرر ان ضم
الكل الى الكل لا يفيهم الشخص
والجزئية فيلزم ان لا يكون الكل
التصل شخصاً جزئياً لان تشخصه
لا يعبء من جزئه الحادث لاشتراكه
بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة
الجسمية لاشتراكها بين افرادها
وعدم اختصاصها بالتصل الاول
والتصلين الحادثين ولا الصورة
التوحيه لذلك بينه في ان يكون
الاشتراك في انه داخل يخص بالتصل
الاول وهذين التصلين وهو الهوى
فان قلت ليس المشترك الامامية
الهوى وهي مشتركة بين سائر افراد
هذا النوع مع الصورة الجسمية
التوحيه قلت بل شخص الهوى
ايضا مشترك لان الانفصال لا يفي
شخصية الهوى على ما سيجي فان
قلت قد تقرر عندهم ان الهوى العناصر
شخص واحد ولا يكون الاشتراك
فيها اشتراكاً في امر يخص بالتصل
الاول وبالتصلين قلت الهوى
فيها وان كان شخصاً واحداً لكن
قد تخصصت بالامراض التنافسية

بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام ايها في الشكل او رد الفرض عليه
بالاجزاء المفروضة من الفلك فتقول المراد بالمرض ثمة هو التقدير الخارجي
لا يميز شيء من شيء في الوهم المراد ههنا فانما يتنا ان الفرض في الكلية
والجزئية فانه لو قدر ان يكون جسم جزء في الخارج كان مساوياً باشتراك
لكله في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلانسل انه لا يكون
مشكلاً بشكل الفلك وهو ظاهر قوله (فتقول لك حاصل الجواب
ان الاتراكا يختلف باختلاف الفاصل كذلك يختلف بحسب اختلاف
القابل وفعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحداً الا ان مادي
الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى
لشكل فانه لا يختلف فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح وتقريره
الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك قابلاً وقاطعاً اما القابل
فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب الجزئية لان حصول
الكلية والجزئية بحسب الجزئية والقابل للجزئية ليس الامتداد
واما الفاصل فهو ان الصورة التوحيه التي اوجبت حصول المقدار
والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع من تساوي جزء الفلك
وكله في المقدار والشكل لاسهالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد
المتفرّد من المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك
فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء اذ منع
ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الاملاك
الجزئية مثل المثل والمائل والتدوير اجزاء للفلك الكلي وامثالها
في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاسهالة ان يكون الجزء كالكل
باطل اذ لاسهالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فتقول هذا السؤال
ليس يوارد لانه على سبيل المنع صلى ان المراد من الكلام منع المادة
من ان يكون الجزء مثل الشكل في المقدار والشكل جميعاً لاسهالة
ان يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكذلك في المقدار والشكل فان قلت
الكلام في الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فتقول المنع كما ورد بشكل
الفلك كذلك رد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة التوحيه فان شكله
كذلك فاذا ان يبينه على التساوي في فاصل المقدار ايضاً لا يوجب
التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل قائل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

عليها فالخصه من الاولى الوجود في التصل الاول المختصة بالامراض التنافسية محفوظة باقية ﴿٧٧﴾ تساوى
في التصلين ومشاركة بينه وبين بينهما وخصه للتصلين بالتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك في الصورة قلت
بعدم الانفصال لما زال تشخصية الصورة في الحصة الجسمية الموجودة في ذلك الشخص ههنا يختلف الهوى

اذ لم يعدم تخصيصها بالانفصال فلم يعدم الحصة العينة فيه فاعلم فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم تشخيص النصل
الاول الى تشخيص النصل الاول الى تشخيص هذين النصلين ولم يعدم بل انما زوال وحدته محال يكون خلوك بمحدث
بعد الاتصال شخصان ﴿ ٧٧ ﴾ لم يكونا موجودين قبله والالم يكون متصلا ما فرضناه متصلا منظور

هنا على هذا التقدير ذات الشخصين
موجودتين الاتصال دون وصف
الاشيئية قلت حينئذ ننقل الكلام الى
هذين الشخصين ونقول لو كانا
موجودين في النصل الاول بصفة
الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل
اذ وجودا لاجرا بالفعل ينافي الوحدة
الاتصال وان كانا موجودين فيه
بصفة الكثرة لم يكونا متصلا ما فرضناه
متصلا على ان في كلام الفارابي ان
وجود الشيء وتخصيصه ووحدته
كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة
وبقاء الوجود التشخيص (قاله
المصنفات كما يقول به العظيم افلاطون
اقول المستفاد منه ان افلاطون
ومن تبعه التافين لوجود الهيولى اختاروا
في القدرح في دليل اثبات الهيولى
منع المقدمة القابلة ان يمدطريان
الاتصال لا يعدم الجسم بالرة بل لا بد
من بقاء امر مشترك في الحالين والمفهوم
من كلام الشارح على ما ينبغي منع
المقدمة القابلة ان بعد طريان
الاتصال لا يسبق تلك الهوية
الاتصالية حيث قال واعلم ان الادم
في هذا الباب ان لم يكن لا يمكن ان يكون
الاتصال والاتصال عرضين
متباينين على شيء واحد موضوع
لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهم
لمشككين نقول هذا التوجيه مع اشتباهه
على المصادرة اذ يكون الجسم التعليمي

تساوى جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مائعة من تساويها
فيهما فان قلت المادة وان منعت من تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار
والشكل لانها ليست مائعة من تساويها في الشكل فنقول المادة
وان لم تكن مائعة من تساوي الشكائين لكنها مائعة من وجوب التساوي
ضرورية انا اذا فرضنا جزءا مضطربا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا
القدر كاف في دفع القصد والماجواب التخصيصي فهو ان الشكل حاصل
للفلك لانه هبواه لا تتسع ان يكون القابل فاعلا ولا هن صورتهما
الجمعية لا شرا كها بين الاجسام بل هن صورتهما التوعيفية التي اوجبت
تلك الجمعية التوعيفية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد
الشكل والمقدار الى الصورة من التوعية ما خذها فلما وجب لهيولى الفلك
بالسبب المذكور وهو صورته التوعية بالمقدار المعين والشكل المعين وجب
ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له
بعد حصول صورة الكل وقدره عن الصورة التوعية بالقوة فيكون المراد
بطبيعة القوة اما ذات الصورة التوعية او المقدار الذاتي منهما على اختلاف
تفسيرى الطبيعة ثم ههنا نقصان النصف الاول ان يكرر صورة الكل
فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض
بعد ذلك جزءا لكل صورة الكل لكونه جزءا اما حصل بعد حصول
صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل
والنصف الثانية ان يحدف صورة الكل ثانيا وبضر هو في لا يكون حتى
يرجع الى ذلك فتقدره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض
جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النصف الاول لانها ادل
على المراد وان ظهر وبما يقال كان للشارح نسخة مرقوة على الشيخ ولعل
ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء
في المقدار والشكل اما توقع للفلك هن ثلاثة امور عارض ومانع وسبب
اما العارض فهو حصول السكينة والجزئية بحسب فرض التجزية واما
المانع فهو حصول الجزئية للفلك بسبب اشتغاله على المادة وكان الجزع حادثا
بعد تقدير الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل
بشكله فلا جرم اختلاف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

مبدأ فصل لطيفي انما ثبت بعد مقارنته لطيفي اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مخبر لهذه الامور على
ما حله صاحب المصنفات من ان الجوهرية مقارنته للجسم التعليمي وسأله ان الجسم التعليمي ليس جوهرها بل عرضا
وبكونه هذا ولله اعلم على حقيقة الجسم التعليمي ويكون قوله كونه شيئا من شئ الى آخره بل لا يخفى قوله

أن كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعلبي فصل بمجوهيته التي هي جنسه والجسم التعلبي وقع ههنا بمبدأ فصله ومبدأ الفصل يكون مقابرا للنوع والوجه الاول يدل على مقابرة التعلبي بمعنى انفجاره عنه والوجه الثاني لا يدل عليه لان مبدأ الفصل لا يكون خارجا عن حقيقة النوع لكن هذه المقاربة ٧٨ يمكن تصحيح قول الشيخ ان

الجسم مقدارا متصلا كما أنه صحيح قولنا لبيت جدار من بيت الكلام في ان مبدأ الفصل لما كان داخلا في حقيقة النوع فليزم كون الجسم التعلبي داخلا في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكمات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك وبقى النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فأمل (قال المحاكمات) لما أخذ من العرض لا يكون فصلا جوهر قال بعض المحققين ان تعلق الفعل للصناعة العلوم من هذا القليل كالناطق للإنسان والناهي والحساس والمتحرك بالارادة الحيوان فليكون المقابل للجسم التعلبي ايضا كذلك اقول فيه بحث لانه لو حل الفصل ههنا على الصناعات دون الحقائق لم يزم الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيق بل ماهو من آثار الحقيق الفصل فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو من آثار الحقيق في الجواب عنه وهو ان المقابل للابعد وذو الجسم التعلبي مهيأ بل لا اذللها بل للابعاد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وذو الجسم التعلبي ذو المقدار المذهب في الجاهلث والتك وانحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكمات) علما بيدل الاشتكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج

المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الشكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالنك في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجائي حيث حكم باستصاله كون الجزء كالنك مادام جزءا ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل النك في المقدار والشكل فقد بان ان ليسه تأخر الجزء دخلا في النوع وجعل الامام المعارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقضي لشكل الجزء بشكل النك قائم في الفلك الا انه لم يوجد معارض عرض له وهو كونه جزءا وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل النك وهذا المعارض اهني كونه جزءا لذلك النك بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الجزئية بها يكن كلمة الواو بين المعارض والمانع تقتضي المقاربة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لمعارض بعد ذلك جزءا لما لاك اكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة النك تصريح بان حصول الجزء بعد حصول صورة النك مانع والالكان التعرض للبعدية في المقامين مستدرك لا طائل تحته فنفسمرا لشارح اوفق لكلام الشيخ الان السؤال وارد عليه قوله (واما المقدار لو انفرد فقد بان) ان اخلا في النك والجزء مقدارا وشكلا فمعارض الفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة المتداوية فانها لو انفردت عن المادة لم تصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل النك لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة الوبيية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الحسية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم ينبع ذلك ان خالفه الجزء فيها لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة المتداوية في السابق شكل النك من صورة فاعله بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تبسع ذلك بخلفة الجزء اما فظهر الفرق وقال للامام معنى الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرنا في الفلك هو ان الشكل كان يمكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة لهو كان لموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكه وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد جعل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كله او بل الواجب

فلا يتخلص من مناقشة لان في تلك المقدمات متوع كثيرة اقول لم يرد عليه الاستع واحد ذكر صاحب المحاكمات واما الذي ذكره هذا الحق فغير حرق جوابه قال المحاكمات وهذا ايضا بناء على ان قد تغيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية او ذهنية قد تعرض في وقت دون وقت ويحتد بكون

فدافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الا في ادراكها بقول الجسم قد يكون مركباً وقد يكون بسيطاً والوجود قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة ويؤيده ما قالوا ان قد يكون ﴿ ٧٩ ﴾ وقد لا يكون سور الجزئية في الشرطية وجزئية الشرطية لجزئية

الاضواء واعلم ان الشارح جعل الكلام في قوة حكيم واليه اشار بان الانفصال اعم وحاصل اراده ان فائده قد لا يكون في الحكم الاول فيندفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل الامام جعل العطف متقدماً على استناد قد يعرض وتعلق كلمة قدمها فيقتضئ بكفي جزئية مجموع الحكمين ولا يلزم جزئية كل منهما فندبر قال المحاكات وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام كما كان حديث قوة الانفصال للثنية على الفائدة على ما ذهب اليه الشارح لالتقييم الدليل على ما ذهب اليه الامام لم يعرض في بيان خلاصة الدليل له اقول في تقريره ان اثبات الهوى على وجه يندفع به الشكوك والا وهام ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء والهواء مثلاً اذا قسم وانفصل الى حصص فلا شك انه يحدث بعد الانفصال شخصان من الماهيات يكونان موجودين حين الانفصال والالم يكن ما فرضناه متصلاً متصلاً هذا خلف وذلك لان المراد بالمتصل ما لا جزئه بالفضل ومن المعلوم بالديهة ان نسبة هذين المتصلين الى المتصل الواحد الذي كان قبل الانفصال ليس مثل بينهما الى سائر اجزاء الاجسام الموافقة لها بالتوابع بل بالديهة يحكم بان هذين المتصلين لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس

ابراد الواو على مقتضى تفسيره. واما الشارح فقد حل خبرها على الصورة الفاعلية والامكان والافقوة على المادة القابلة ففشيحه اطبق على المتن قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد او اقضى الشكل لذاته لم تساوى الاجسام والكل والجزء في جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فنقص بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للفلك هي الصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه شيئاً او مرعاً غير شكل الكل فالقضى واحد مع اختلاف الانا فاجيب بار اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء او كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وعلم جراً لكن الامام اعطى فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة قبح صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءاً من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم تكن الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزءاً اول من المنكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان كل الصورة اولاً بالكلية من جزئها لتقدمه وان كانا شيئاً واحداً في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم يجوز ان يكون وجودها سابقاً على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة اولاً بالكلية من جزئها وان كانا شيئاً واحداً فامكن ان يختلف الجسم المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الثاني كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والالم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المدة واما المادة فهي اعم تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة ازمانى وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية اعم يتوقف على المادة في المساديات لاقى المادة قوله (ففيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

بجرد الاتفاق في النوع المشتركين جميع افراد النوع وليس ذلك بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان للتصلان بل الفصل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شيء في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امر خارجاً عارضاً له مابل يعجز بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

المشككين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال واصله اراد بذوات الاجزاء المحصص المعبدة بالاعراض المختلفة للاشخاص المدة والالم يكن منفصلا ولا المادية التوسعة والالم يكن نسبة المتصل ٨٠ الاول الى المتصلين اولي

من نسبة الى سائر الافراد وانما عاقرنا علت حال الجميع (قال انها كانت فقول لا من المادتين لو سكنت موجودتين بالفعل في الجسم المتحول الواحد في نفسه ان يقال ان الهوى تشخص بالذوات يتنازه عن ماعداها الان الهوى في العناصر شخص واحد عندهم دلائل الانفصال لكنها متفصلة والموجود في كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فعادة هذا الجسم مفارقة لمادة ذلك بعتبار الشخص الذي كان بالعرض هذا الشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التي كان ذلك الشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والشخص الذي كان لها عند الاتصال نتيجة الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما الشخص الذي كان لها بالذات فلم يزل بطريقتي الانفصال والاتصال وهو الشخص الهوى المتصري الذي به يتميز الهوى المتصري عن الهوى الفعلي فيكون الهوى المتصري نوعا متحصرا في شخص واما باعتبار الشخص الذي كان لها بالذات فعادة هذا عين مادته ذلك ونظير ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف نوعها مثلا في هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الشخصية تشخص

ان الصورة ذات وضع بالذات والهوى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا يرب في انها متغيرة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في مكان ولما كانت الصورة الجسمية ههنا ايضاً لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يطفئها ايضا بالذات لا بواسطة الهوى واما الهوى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متفصلة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة ولاجل ان ملا حظرة الصورات كافية في التصديق بالطلوبين سمي الفصل بالنتيجة والشئ لم يذبح على المطلوب الاول بل يذبح على المطلوب الثاني بنفسه كانه كاف فيهما وهو ان الهوى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون متفصلة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هوى هذا خلف واما ان لا يكون متفصلة في جهة من الجهات فيكون مقطوعاً لانه اذا اشارة سواء انفسه في جهة اخرى او لم يتقدم اصلاً فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فاللازمة بين وضع الهوى وجسميتها بينها بانها ذاتها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتغير بالذات فان قلت الدلالة متفوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما متفصلة على الاطلاق فيكون جسماً لكنها جزء الجسم او غير متفصلة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجواهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في ادى النظر الا باها وبيّن من ذلك انها هي التي تنفرد تشخص الهوى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذتها منها لاحتالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث القوة وهي هيئة مقولة للنسبة بين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المتعينين الاولين من اى مقولة فنقول هذا السؤال اما رد له لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان لما كان البرهان على امتناع

بالبذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث ان اجزاءها فردة لكل واحد منها نحو بقين ﴿ انفكك ﴾

يتنازه عن الاجزاء الاخرى هو الذي كان له من قبل اللون المخصوص بهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مقارن للعرض الاخر منه باعتبار الشخص الذي كان له من قبل العرض الحال وعينه به باعتبار الشخص الذي كان له من قبل العرض

ماده هذا ان كان غير مائة الى آه ان اراد العينية باعتبارها للشخص الذي فخصار الاول فيلزم ان يكون شي واحد بالاشخص
موجود في جبرين موصوفين بتجسيم وهذا محال فلما لمحال ان يكون شخص واحد بميته في كل واحد من الطرفين واما ان يكون
بعضه وحصة منه في محل وموصوفا ٨١ < > بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استعالة كما

في اجزاء المتصل المتوالت بالوان مختلفة
على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار
الشخص بالعرض فامر لا على ما
قال المحاسب كسرات فان قلت
ما تقولون في الهوى نحن نقول
ببينية في الصورة الجسمية
وما تقولون في الصورة الجسمية
نقول في الجسم التعليمي فنقول بعدم
الاتصال اما بعدم الجسم التعليمي
دون الصورة الجسمية بان يكون
للمصورة تشخص بالذات لا يزول به
الاتصال ولها تشخص بالعرض
بعدمه قلت من المعلوم بالضرورة ان لما
الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا
الجزء مائة ابر الجزء الاخر بالاشخص
الذي دون العرض لا يشك عاقل
في ان هذا التعبير بالذات المحسوس
فيه ذلك التعبير بالذات وهذا بخلاف
الهوى لانها ليست بموصوفة ولا
تعتبر بالذات باءها ثابتة وجودها
بالدليل والدليل ان لم يدل على وجود
موجود كان جميع صفات الصور الجسمية
له بالعرض واما الصورة المحسوسة المعلوم
وجودها بالضرورة نقول ان الفارة
بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاسب)
ونقره حسب ما ذكره من اخذ
القوة وحذف القدمات المتحركة
واطلاق المتصل على الصورة
الجسمية باعتبار انه مفروضة للجسم
التعليمي على ما مر مع حل الاتصال
على الصورة الجسمية على ما بين عليه

انه كان الهوى عن الصورة ان الهوى وانما كانت عن الصورة كانت
امادات وضع او غير ذات وضع والشمس ان الحلات اورد هذا الفصل
ليان بطلان القسم الاول لان الحركات المذكورة في هذا الفصل هو ان وضع
الهوى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهوى الجسمية
ذات وضع مناف له وانما قلت وضع الهوى انما هو من الصورة لان الهوى
لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذا الهوى المجردة عن الصورة
لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما متضمنة في جميع الجهات فيكون
جسمها او يكون غير متقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى
اشارة الى نقطتها ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة
فهو غير متقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان
مقطع الاشارة بالحافة هو الجزء الاخر فافرض مقطعا لا يكون مقطعا
وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير متقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير
متقسم انعكست تلك الموصوفة الكلية الى ان كل غير متقسم فهو مقطع
الاشارة ثبت ان الهوى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم
في جهة اخرى فهي نقطة والاتان انقسمت في جهتين فهي السطح
والانقطاع ونقول اذا كانت الهوى غير متضمنة فاما ان يكون غير متضمنة
في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير متضمنة في جهتين فهي الخط
او غير متضمنة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من هذه النقطة
والخط والسطح بالهوى اوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح
ان قامت بذواتها كانت متضمنة في جميع الجهات لان مجتبهها مضاف لها
وقد اها مضاف لاورثها وفوقها مضاف لما تحتها فكانت متضمنة في الجهة
التي فرض عدم انضمامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحاصل
لابد ان كون جوهرها والوجه الاخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح
والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولما قيل ان قول المراد بذات الوضع
في ترويد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز
ان يكون الهوى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها
ولام الصورة لدم شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الإطلاق
فاندليل لم يدل على بطلانها لاننا نسلم حينئذ انها لو كانت متضمنة في جميع
الجهات كانت جسمها وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع فلهذا

كلما شارح حيث قال واثبت ١١ < > الاتصال لكن الشيء فالاتصال لا يخرج من جزئه لان الاتصال
الداخل في المتصل حينئذ كان يعني الجسم التعليمي فلا يلازم آخر الكلام في الظاهر ان اتصال الجسم التعليمي
حيث لا يلازم كلام الشيخ على ان المتصل بالذات بل هو الصورة الجسمية غير المتصل بالذات والاتصال بين الجسمين

على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ويؤيده ما يروى في بعض النسخ من لفظة الجمع لأنه غير قابل لكل واحد منهما على ما حله الشرح (قال المحققان بل الدلالة لا يتم إلا بهما جميعاً) وحينئذ لا بد من جعل التصل بالذات على ما يتناول الصورة والجسم التعلين أيضاً على ما سيجي والغرض بين العروض ٨٢ والقبول بناء على أن

العروض في القصة بمعنى الطرقات والاحوال الطارئة لا يجب إجماعه مع المحل (قال المحققان فيه ما مثاقه) أما من جهة أن الانفصال مغاير للاتصال الذي هو الصورة الجسمانية والشيء هو اللابم للجواب الذي ذكره) أجول أن هذا الجواب لا يصح عن جانب الأمام لأنه مخرج من ار الانفصال عدمي لا يقتضي محلاً وأنه لا يتم الدليل من دون إثباته بأخوة التي هي وجودية فلو قسر الانفصال بوجود الانفصالين لكان يتم الدليل فلا حاجة إلى حديد الفسوة وأما الشارح فيمكن له هذا التفسير أما قوله أن الانفصال عدمي ملكة للاتصال واحكام الملكات لا بد لها من محل فن قيل المباشرة مع الأمام لأنه قسر الانفصال بهذا المعنى وأدعى أنه لا يستدعي محلاً فقال الشارح أنه لو قسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود بما قررنا تدفع ما ذكره بعض المحققين بأن هذا لا يصح توجيه الكلام للشارح بل هو دليل آخر على المطلوب إذ كلام الشارح صريح في أن الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلاً موجوداً كما تراه من كلامه وأحق أنه يصح تفسيره بكل واحد منهما (قال المحققان وانت خبير بما هما لا يتم لو كان القبول هو التصل بآله) أقول الظاهر

فإن جميع الاعراض الجسمانية لساوية في الهوى الجسمانية متصفة في جمع الجهات وليس أجيالاً ومباراة أخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل إلا على أن الهوى المجردة لا وضع لها في حيد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهوى المجردة وضع أصلاً فإن انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع بل قد يلوأز أن يكون ذات وضع باخر ويمكن أن يجاب عنها بأن الهوى لو كانت ذات وضع بالقبول لكان ذلك الغير اما جسمية أو في جسمية لأنه لا بد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهوى وضع في حيد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حيد ذاته لم تكن الهوى ذات وضع أصلاً وحينئذ أن تقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والأل لكان نقطة أو غيرها في جسمية فلا يكون للهوى ل مجردة هذا خلف فقد بان أن ما ذكره الشيخ كاذب على أن الهوى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على أنها لا يكون ذات وضع مطلقاً وأما أن قوله كان في حيد نفسه مقطوع منتهى إشارة مستدركة على هذا الترجيح أذ يمكن أن يقال لو كانت الهوى ذات وضع وغير متصفة فلما أن لا يكون متصفة البتة فهي النقطة أو يكون متصفة فهي الخط أو السطح ولا يجوز أن يكون الهوى المجردة شيئاً منها وأما على ما وجهناه فلا استدراك ثم إن بين كونها مقطوع الإشارة بأن كل مقطع الإشارة غير متصفة فاما بين من لو انما كسبت الوجه الكلية كنفها وإن بين تنقيده بحال فرض إشارة يند إليه ولا يتجاوزها كإفعله الشارح فذلك المقدمة مستدركة في البيان وإيضاً كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة أن وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها ليس إلا أن الصورة إذا انتفت عن الهوى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه أن يكون وضع الهوى المقارنة من جهة الصورة فلان من الجائز أن يكون وضع للهوى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفاً على شرط هو الصورة الجسمية كما أن العنصر صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الأجزاء صفة ذاتية للآثار مع أن حصولها من الآثار موقوف على محاسة الخشب وعلى استعداده للأخراق وعلى ارتفاع المنع قوله (يرد بين امتناع حلول الصورة) أراد أن بين امتناع حلول الصورة في الهوى المجردة

في هذا القبول في كلام الشيخ إشارة إلى ما مر في قبول الاتصال والانفصال وأما تفسير الشارح في قبول الانفصال فقط فبني على التمثيل فالتصل بذاته هو المقبول أيضاً ولو سلم أن القبول هو الانفصال فقط فنقول لا يمكن للقبول من الاتصال هو الصورة الجسمية بذاتها فكان الظاهر أن هذا الانفصال يكون القبول هو الصورة

المادة (على المحللات وعلى هذا لا يخفى لقوله فاذن متى أقول الشارح المستحق جعل لحو الشرح فاذن متفرقا على قوله
 وأنه قد يرضى له انفصال وجعل مفارقة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفضل بمعنى أن قوة الانفصال حاصلة
 قبل الانفصال أي حال الاتصال ٨٣ وقد يرد عليه أنه على أن قوله الحادث متقدم وجودها على حدوثها

وهنا فسرناها كذلك إذ لا غاية في ذكر
 المفارقة بين قوة الانفصال ووجود
 الاتصال بحسب المفهوم والذات
 بل المفقود أن هذا القوة لما كانت
 حاصلة حين الاتصال فلا بد لها
 من محل موجود حين الاتصال فيلزم
 وجود الهوى حين الانفصال وقوله
 أيضا جعل قوله وتلك القوة اقترابا
 هو ذات المتصل بذاته سطوفا على
 قوله قوة هذا القول غير وجود
 المتبول بالفضل فيجب عليه قوله فاذن
 يكون متفرقا على قوله وانت تعلم
 أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال
 والانفصال فيكون مجموع قوله قوة
 هذا القول غير وجود المتبول وقوله
 وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
 بذاته آ، متفرقا على مجموع قوله وأنه
 قد يرضى له انفصال وقوله وانت
 تعلم آ، على سبيل الخلف على الترتيب
 وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر
 في ذكره من تلخيص الدليل فوجع
 قوله أن الجسم لا يتخلو عن اتصال
 ما في ذاته موضع قولنا أن خروج الجسم
 مقدرا اختياريا متصلا وموضع قوله وأنه
 قابل للانفصال حال كونه متصلا
 موضع قول الشيخ وأنه قد يرضى له
 انفصال وتفكاك ولما ذكر قولنا بشرخ
 ونعلم أن المتصل بهذا غير القابل للاتصال
 والانفصال بعده بل يرضى أولا ولا موضع
 موضع قول الشيخ فاذن قوله هذا

منه بل ما كان من البين أن الشيء إذا لم يكن جسما يتمتع أن يصير جسما
 سعى الفصل بالنتية وبه جبين القسم الثاني من البرهان على امتناع
 انفكاك الهوى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع
 أن يكون الهوى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
 الصورة بالهوى المجردة لجواز أن يكون للهوى المجردة عن الصورة
 الجسمية صورة نوعية مامتة عن قبول الصورة الجسمية وإن كانت
 في نفسها قالة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية أبدا لا تأنيب عنه
 بوجهين الأول أن الهوى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر
 إلى ذاتها أن لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هوى بل من المفارقات
 ونسبها بالهوى بل مجاز وإن قبلت الصورة فلحوق الصورة يمكن لهما
 بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه ههنا لكن عروض الجسمية لهما مستلزم
 لفصل لا يقال المتمتع باقتراب ممكن أن يستلزم مجتمعا بالذات كما أن عدم العقل
 يستلزم عدم الواجب وهو متمنع لذاته لا نقول المتمتع باقترابا يستلزم
 مجتمعا بالذات من حيث أنه متمنع فإن استلزام عدم العقل عدم الواجب
 من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه متمنع لوجود الواجب وأما بالنظر
 إلى ذاته مع قطع النظر عن الأمور الخارجة فلا يستلزم محالا واللام يمكن
 ممكنا بالذات وههنا كذلك لا الهوى المجردة إذا نظرنا إليها في حد
 ذاتها من غير النظر إلى الصورة المافسة وفرض لحوق الصورة أيها
 يلزم منه محال بالذات الثاني أن الكلام في هوى الأجسام قائما لا لاحظنا
 الأجسام وأحوالها أو أنها تقترب عنها إلى أن علنا فيها شيئا غير الجسمية
 هو الهوى ثم يمتنع من ذلك الشيء هل يمكن أن يكون بدون الجسمية
 حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت مجتمعا فيها أنها يستعمل أن توجد
 بلا صورة فهي محتاجة إلى الصورة فقد علمنا أن كل جسم يشتمل على
 هوى هي محتاجة إلى الصورة هذا مطلوب القوم وقد أشار الشيخ
 في انشأه إليه حيث بحث من تقدم الصورة على المادة في الوجود وأما أنه
 هل يوجد هوى بدون صورة فنلزم بحث آخر لا يهتفهم فهاهم يصده
 وغير البرهان ههنا هو أن الهوى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
 غير ذات وضع فلا تلحقها الصورة فلا يتخلو أما أن لا يصير ذات وضع وهو
 محال لأن لمركب من الهوى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

القول غير وجود المتبول متفرقا عليه وهو قوله هوى فقول الانفصال حاصلة حال الانفصال موضع موضع المتفرقا
 تنبها على أن المقصود ههنا هذا المعنى لا غاية بحسب المفهوم ثم يرضى للمعنى قوله ونعلم أن المتصل
 القابل للاتصال هو الانفصال الموهوب في نفسه الانفصال يستقبله الانفصال آ، مخرج عليه موضع موضع غير

لغير ما هو ذات المتصل آدوه وقوله فاذن الجسم آدوه وقوله فاذن فاعلى ان يحصل وفي على قوله فوهذا القول
خروج من القول فيجب عليه قوله فاذن وعلى حافرتنا كلام الشيخ موافقة لما شاع الشارح بتقديم ما اورد صاحب
الحكايات بقوله وعلى هذا لا يثبت قوله فاذن معنى وكذا ما اورد به قوله ﴿ ٨٤ ﴾ على ان الكلام ليس

في اثبات قوة الانفصال بل في
المقابلة بين قوة الانفصال والصورة
الجسمية عند الانفصال وكذا قوله
وابضا قوله وتلك القوة لغير ما هو
المتصل بذاته من قوله وتلك
تعالى المتصل بذاته غير القابل للانفصال
والانفصال لان الثاني دليل للاول
ويخرج الاول عليه ويمكن ان يقال
اشار الشيخ الى تقرير دليل اثبات
الهيولى قدم احدهما عند قوله
وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للا انفصال والانفصال قبول لا يكون
هو بغيره الموصوف بالامر من وتقريره
ظاهر على ما هو المشهور واليه اشر
صاحب الحكايات وتاثيرهما من قوله فاذن
الى آخر الفصل وقد فرغ بعض مقدمي
التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير
الاول وهو قوله والله قد يرضى له
الانفصال واخبره عن قوله وانت تعلم ان
التصريح عن العروض بالقول اما وقع فيه
ومعنى المقابلة كما فرره الشارح وفائدة مقابلة
القوة للماهية والصورة انه يستدببت
الاحتياج الى الهيولى اذ لو لا هذا
لجاز ان يكون تلك القوة غير الجسمية
لكنها الصورة لها اولها هيئة فالظاهر
ان يتصور المتصل بذاته بما يتساو
الجسمية والجسم التلصقي على ما اشار
الى صاحب الحكايات ويحصل الصورة
تفسير للماهية ويكون المراد منها
الجسم التلصقي لان كون تلك القوة
بغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قابل للاشارة الجسمية بانه ههنا او هنالك واما اورد به - بر ذات وضع
فاما ان يحصل في جميع الموضع الا انه يحصل في شيء منها وهو اما اعلان
بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع
اما ان لا يكون اولي بها وهو محال والالزم ترجيح بلا مرجح او يكون اهل
بها وحيداً اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل خلق الصورة او بعد
خلقها وهما ايضا محالان وبشكل منهما فظهور الوجود والشيخ
اورد ما وفرق بينهما وبين فاعل بهما قوله (فليس يمكن ان يقال)
ان ذلك لان الصورة لخصتها هنالك المقصود من هذا الكلام امران احدهما
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية - حصول الهيولى في موضع
مدين حاصلة قبل خلق الصورة ولاشرا يراد تغييره والفرق بينهما
اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل خلق الجسمية لاتصل لها بذلك الجبر
الذين اصلا حصوله في ذلك الجبر لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك
الجبر اذ الهيولى لم تكن هنالك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا
ان الهيولى لا تحصل بها في ذلك الجبر لاجل انها ما كانت في ذلك الجبر
لكن لا يلزم من انتفاء سبب مدين انتفاء المسبب مطلقا فلا يجوز ان يحصل
الهيولى في ذلك الجبر المدين بسبب آخر وان لم يكن - حصولها فيه بسبب
انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان امتناع ان الهيولى قبل
حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضوع كانت نسبتها
الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولي بها
واما الثاني فهو ان يحصل الهيولى بصورة بعد ما كانت مصورة بصورة
فهى نظرية الهيولى المجردة في خلق الصورة مع - حصولها في موضع
مدين والفرق بينهما ان حصولها في موضع مدين للوضع السابق
الواجب لو العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى الله
وهو في مكانه الطبيعي فقد - حصل بعد خلق الصورة للمادة في ذلك
الكان المدين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب - حصوله فيه
واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذ كان يلقى في مكان الماء ففسد
الى الماء فيبقى في ذلك المكان المدين لانه كان قد عرض له الحصول
فيه بالفساد حصول الهيولى في المثلثين في موضع معين انما هو
للولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى

في الجسمية والجسم التلصقي ظاهر غاية للظهور وايضا لم يدع صاحب وهم الى ان قوة الانفصال

كثيرة بالشكل والفرقة على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كذا في مضاف الى الصورة كما اورد بها مضافا الى الهيولى لكن
على هذا لا ينبغي ايراد المقام موضع الاول وهو عند قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل به المتصل بالامر فيه حين قال الشارح

فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال كقوى الاتصال اقول لا بد من عليك ان في توجية الامام كان لازم ان يقول
 الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد له من محل اي كيفية ذات اضافية ودل في توجية الاول للشارح كان ينبغي ان يقول
 وجود قوة الاتصال ٨٥ متساوية لجميع الاجسام وعلى توجية الثاني ان قوة الانفصال متساوية

جميع الاوقات والاحوال اي كانت
 قبل الانفصال وبعده واما مغايرة
 قوة الانفصال فلا بد منه في المقصود
 اصلا ويمكن ان يقال على توجيه
 الشارح كان المراد بالمغايرة في الاول
 ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض
 الاجسام كمنه وفي الثاني ان قوة
 الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات
 والاحوال كمنه والمقصود
 المغايرة لان حيث الذات والمفهوم
 بل من حيث الاحوال واما في توجيه
 الامام فلما كان القياس الذي رتبته
 مبنى اقص المغايرة فلا يجري ذلك
 التوجيه فيه نعم يمكن تفصيله
 بمثل ذلك بان يكون المراد بالمغايرة
 من حيث الشبوت قال الشارح
 والانفصال لما كان عدم الاتصال
 عامنا شانه ان يتصل على ما قال اشار
 الى انه مماثلة للامام وازامه بما اعترف
 نفسه به والفاطحي ان الانفصال
 بمعنى وجود الاتصال على ما مر في
 المحاكمات لدفع المناقاة بين كلامي
 الشارح قال ببعض المحققين في استدلاله
 بحدام الملكتان مطلقا محلثا بمحض
 كان عدم الحوادث سببا لوجودهما
 من شانه ولا يستلزم وجود الحوادث
 واجواب ان هذه الشبوت هو المادة
 فانها ضيقة سلب وجود تلك
 الحوادث منه فانها واحدة في وجود
 للمادة تقدمها بالحقيقة عدم الاتصال

فيا نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض من الوضع السابق **قوله**
 (وليس يمكن ايضا) في هذا الكلام ايضا مقصود ان احد هما
 بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضوع بهذا لحرق
 الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسدية
 نسبتها الى سائر المواضع والواضع على السوية كما ان الهوى نسبتها
 ايضا الى الدوية فلا يكون حصوها في بعض المواضع اول فان قيل
 هب ان الصورة الجسدية لانه للهوى موضعا لكن لا يجوز ان يشارنها
 صورة نوعية في تلك الحال فحين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع
 والواضع الجزئية كوضع اجزاء الاضلاع وواضعها فان كل جزء
 منها انما هو في موضع معين جزء على وضع جزئي فان الصورة النوعية
 وان عينت موضعا كابسا الا ان الهوى الجسدية يكون نسبتها
 الى اجزاء ذلك الموضوع بالسوية فسهل حملها في بعضها فلهذا
 قيد هذا القسم بالواضع الجزئية التي لا اجزاء كل واحد وهو على سؤال
 وهو ان يقال لمجاز ان يشارن الهوى صورة نوعية فخصها بالاحد
 الامكنة الكائنة فلا يجوز ان يشارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال
 فخصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما التفسير فهو الشال الاول
 من المثالب المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا قصد الى الماء
 في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق
 من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون
 الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهوى المجردة فانه لا وضع
 لها في السابق وفي قوله فقصود الوضع العائلي للماء مساهلة لان قصد
 يستلزم الشعور بهم الا اذا ثبت الشعور لطبايع (وقوله انما يقصد)
 اي جزء اتفق لفظه انما لا معنى لها ههنا وادلم ان كلام الشيخ في القسمين
 لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق
 بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهر من الفرض
 المسكود تركه فان من الظاهر ان الهوى اذا فرضت مجردة عن الوضع
 والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والظاهر على السوية فلا يحصل
 في موضع معين فكذلك قال لو فرضنا هوى ضيق ذات وضع ثم لحقتها
 الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

المادة بهما فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا ينبغي
 لا بد من التماثلة لغيرها لان حال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة لا يستلزم وجود
 الموصوف به وان استند على وجود ذاته ولا شك ان عدم انصاف الحادثه بمعنى عدم الحادث معنى آخر والموصوف

الاول هو المادة والموصوف بالثاني هو الحوادث اقول الجواب ان يكون عدم الملكة يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من شأنه المدوم الصرف شي ثبوتي ولا يكون فيه استدعاده بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ان من شأن المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودي في الخارج ﴿ ٨٦ ﴾ يستدعي محلا موجودا

في الخارج كما فينا نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من المواضع الخارجية التي يتصف بها الجسم في الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال من محل كان من شأنه ان يتصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شأنه الاتصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كما في عدم الحوادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريدته حيث قال زبادة عليها في التصور (قال المحسكات فان يكون قوة قول الاتصال اي محمل قوة الاتصال) يريد عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة منقبة عن قوله وتلك القوة لغبر ما هو ذات التصل بذاته الذي عند الاتصال يتقدم ويوجد فيه بل هما متحدان حقيقة وكل منهما مفق من الاجزاء ولا وجه لسا ذكره من ان اراد الغاء مكان الواو اظهر ان الاتحاد باي التفرع قال الشارح التصل بذاته ما دام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانضم ذلك المتصل اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام منتهى على ان الصورة

مخصوص لكفه محلا لان نسبة الهويول المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظر بهما لانها مجردة بحسب الفرض قوله (واعلم ان قاعدة اراد التفسيرين) كان سايلا بقول المحلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عنده فلا يتوجه عليه الايان استحالتها واما اراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعى لا يتوقف عليه احاب بان فائدة اراد التفسيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهويول المجردة لو حفظها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائي اذا قسده الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه مما يحصل في ذلك المكان المسمى لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عارض ثانيا بان ذلك الجزء اذا قسده الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبة اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمرة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهويول مجردة من سائر الارضاع فقد اندست ابواب المعارضة كلها ولطسلاق اسم المعارضة ليس بمحدد واصله لم يفرق بين التفض والمعارضة لان كلا منهما مانع من ترتب المدلول على الدليل والاكف توجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها قوله

(وقد بلوح من كلام الفاضل الشارح) الامام اورد التفض بان الجسم العنصري نسبة الى جميع الصور التوعية واحدة لجواز تصويره بانها صورة كانت مع ان احدها الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهويول نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب باننا لان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور التوعية واحدة بل انما يحصل له صورة توعية اذا كانت اولى به وهذا الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وعلم جراه هذا تفض آخر ليس في هذا الكتاب الا ان قوله وقد بلوح من كلام الامام انه اول الاشكاكين فيه مافيه لانه لم يورد هذا التفض الا من نفسه من غير تعاق

الشفعية بلزمتها الجسم العلوي العين الشخصية وهذا منق من في اثبات الجسم العلوي بالكتاب المعنى الشخصي من انه يتبدل اشخاصه عند توارد الاشكال وخصية الجسم باقية بما لها تأمل ويمكن دفعه باضافة وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم العلوي الشخصي بل ما كان لازما لوحدة الشخصية الذي يتقدم

بالانفصال لا يزال الاشكال مع عدم طر بان الانفصال كالشعة المكسبة بغيره اذا جعلت كره ولا يخفى انه لا يزول انفصالها
 اقبال للانفصال بهذا الجمل ولكن بتغير مقداره في الجهات الثلاث فندبر (قال المحاكات وهذا السؤال بين البطالار)
 لا لما يشاء ان الجسم متصل ٨٧ في نفسه فبدى بحث لانه ان اراد ان يكون الجسم متصلا في نفسه ان الانفصال

المعين ذاتي له او لازله غير ذلك عند
 فقيهاته لم يبين عناصر اصلا وان اراد ان
 الانفصال المطلق ذاتي له او لازله ممنوع
 لكنه لم يحدد الانفصال بطر بان اذهب
 طر بانه كان هذا الانفصال ان اراد ان
 الانفصال بمرض حقيقة ولبس هناك
 واسطة العروض فيه ان هذا لا ينفي
 ان لا يزال عنه الانفصال لان العوارض
 كبر ما زل من المعارضات الحقيقية
 كالحركة المستترة وذلك ظهر جدا
 والحق ان يقال عند الانفصال كان
 مشخصا باحد او بعد طر بان
 الانفصال زال وحدته الشخصية
 وصار شخصين واذا كان هناك
 اتصال فصار اتصالا واحدا كان
 الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز
 ان يكون الصورة هي القابلة للانفصال
 والانفصال باقية معهما ويمكن حمل
 كلامه على ما ذكرنا ولا يبعد لفظ الهووية
 (قال المحاكات وفي الجوابين نظر) لنظر
 منع الهزيمة المشتركة بين الجوابين
 وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته
 لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه
 الابعاد الثلاثة وذلك لا يفرض الابعاد
 الثلاثة في تعريف الجسم الطبيعي
 اعلم ان يكون في ذات الجسم الواحد
 التماسك او في اجزائه الموجودة فيه
 بالتمسك اذا اختص بالاول يخرج
 الجسم المركب عن التعريف واجاب
 عن النظر المحقق اشريف قدس
 سره بقوله لعل مراد الفارح ان ما لا يكون

بما كتب ثم قال ونقول ان يقول لم لا يجوز ان تدعى الهوى المجردة
 موصوفة بصفات متعقبة معدة لها بعد الجسم في حيز معين كما جاز
 ان يصور بصور متعاقبة متعقبة لنفسها بصورة معينة اجاب
 الشرح بان الهوى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي
 غير مجردة والابكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف
 على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقديسنا امام فليس يتبع
 ان يقال ان تلك الصفات لا تخص الهوى بوضع الا انها بعد الوضع
 معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرى ثم استعددها للوضع
 المعين حينئذ يخصص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد
 بطريق التفاضل الاجمال امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق التفاضل
 التفصيلي لم يدفع اصلا **قوله** (ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر
 الحرس) هو ان اثاره بل بغيره ان لاشئ من الهوى المجردة بقاؤها
 الصورة بالضرورة وهي لا بدل بالذات على المطلوب وهو لاشئ من الهوى
 الاجسام مجردة عن الصورة بل على ان كل هوى مجردة ليست مقترنة
 بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس القيد الى ان كل هوى مقترنة
 بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم ان قولنا كل هوى الاجسام
 هوى مقترنة بالصورة هكذا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة
 ليست مجردة بالضرورة ينتج كل هوى الاجسام ليست مجردة
 بالضرورة وبل لاشئ من هوى الاجسام مجردة عن الصورة بالضرورة
 ولو قال هي لا بدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشئ من الهوى المقترنة
 بالصورة مجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانهما يتجهان السانف
 المطلوب كان اخصر واحسن **قوله** (وهي التي يختلف بها
 الاجسام اوعا) لاشك ان الاجسام مختلفة بالذات في عالمنا بالضرورة
 ان طبيعة الماء مقابلة لحقيقة النار لذلك قد علمت انها متحدة في الجمعية
 فيكون اختلافها اتحادا هو بالضرورة ولاء الجمعية وهي الصورة التوحيية وهي
 مبادى الالام المختلفة المختصة بنوع نوع اما تفصيل الاجسام وينوع
 بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الحسارج من مادة وصورة جسمية
 وصورة توحيية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهوى لا يقرن جميع
 الصور بل يقرن واحدة منها ولا يقرن واحدة منها دائما بل في وقت دون

متصلا ولا منفصلا في ذاته لا يكون في ذاته امتداد اصلا اذ لو كان له في ذاته امتداد عاما ان يكون امتدادا مفصلا
 فيكون متصلا في ذاته او لا يكون متصلا في ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته قابلا لافرض
 الابعاد وهي جسم فهو كذلك ويجب ان يثبت في النظر ويرد عليه ما اورد بعض المحققين من ان لا يلزم من حصول الابعاد

في ذاته ان يكون في ذاته منفصلا بل هو ان يكون اصل الامتداد حاسلا له في ذاته وخصوصا
الاتصال والاتصال عارضا له خارجا عنه كيان اصل قوة لتعلق حاسل الانسان في ذاته وخصوصا صلة الكمال
والانسان عارضا له خارجا عنه ثم قال هذا لمحقق الشرح ثم قول ﴿ ٨٨ ﴾ في الجواب الاول ما ذكرتم

في بيان الصفرى من ان موضوع
الاتصال والاتصال يجب ان لا يكون
في ذاته منفصلا ولا متصلا وان اردتم
ان موضوع الاتصال الواحد والانهائين
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا بالاتصال
الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما
هو مقتضى تفسير الاتصال بالاتصالين
مسل لكن لا نسلم ان ما هو كذلك
لا يمكن فرض الابدان الثلاثة فيه لجواز
ان يكون مستلزما للاتصال المطلق
اعم من ان يكون واحدا او متعددا
وحينئذ يمكن فرض الابدان الثلاثة
فيه بل نقول الجسم في جميع الاحوال
متصل تارة باتصال واحد وتارة
باتصالات متعددة وهو باق في الحالين
وان اردتم ان موضوع الاتصال
المطلق والاتصال المطلق بل له اعنى
ارتفاع الاتصال اعم من الواحد
والعدد ويجب ان لا يكون في ذاته
منفصلا ولا متصلا فلا نسلم ان الجسم
يطر عليه الاتصال بهذا المعنى حتى
يثبت امر قابل للاتصال والاتصال
بهذا المعنى فان الجسم متصل بالاتصال
دائما واحدا او متعددا ولا يزول
عنه الاتصال المطلق حتى يصير
محتملا لا يمكن فرض الابدان الثلاثة
فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم
بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم
ان الاتصال المطلق ذاتي فهو مسلم
ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد

وقت فافاد بقدر جزيئة الحكم بجهل ان الهوى لا يفسد كل الصور بان
امتنع ان يفسد كلها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد
ان الهوى انما يتفارق ببعض الصور اذ على تقدير افادة قدر جزيئة الحكم
فجزيئة الحكم انما يكون لجزيئة افراد الموضوع لا لجزيئة افراد متعلق الموضوع
قوله (وكيف ولا بد من ان يكون الملمح صون) قد ثبت ان في الجسم
صورة جسمية وهوى وفيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام
تختلف بحسب آثارها فبدأ الآثار ليس هو الجسمية لا شرا كلها ولا الهوى
لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتدبر ان يكون امر آخر وهو الصورة
النوعية فان قلت اذا كان المراد ان للآثار التي في الاجسام مبدءا فساوجه
نخصص تلك الآثار بجهة واحدة قبول الاشكال وعسر وامتناع قبولها
فقول لما كان المسمى ان الهوى لا يتخلو عن الصورة النوعية وانما يثبت
ذلك لو كانت لا يتخلو عن الآثار حتى او يوجد جسم لا يكون له اثر لم يثبت
ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام لا يتخلو عنها فصحيح انه لا يتخلو
عن مبادئها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق النار وذبذب الماء الى غير
ذلك وانما قال الهوى لا يتخلو عن صوره ولربما الاجسام لا يتخلو عنها
اشارة الى التلازم بين الهوى والصورة النوعية كائنا الهوى والصورة
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وذاد الشارح في البرهان اقسامها وقررها
ان يقال الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد
ان تكون لها مبادئها اما ان يكون هي الجسمية او الهوى او امور اخرى
والاول باطلان لما ذكرنا فهي امور متغيرة لها ما ما ان يكون مفارقة
عن الاجسام وهو ايضا محال لان الملة رقيقة تستند الى جميع الاجسام
على السوية ولا يتخلف اثره في الاجسام واما ان تكون مقارنتها وهي
اما ان تكون متعلقة بالهوى او لا يكون والثاني باطل تلك الآثار انفعالية
والا فاعل لا يكون الا الهوى فثبت ان يكون متعلقة بالهوى فاما ان يكون
اعراضا او صور او الاول باطل لان تنوع الاجسام ونحوها يتوقف عليها
اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المتحصصة بنوع ونوع تلك الامور
مبادئ تلك الآثار فالاجسام انما تنوع وتخصصت باعتبار تلك المبادئ
فهى متنوعة للاجسام ومحصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر
على الاعراض فاذا هي حواهر تسمى الصور النوعية لا يقال لام ان نسبة

بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو من نوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق
الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطلق الاتصال بل صار متصلا باتصالين بعدما كان متصلا باتصال واحد
وهو بلقي في كلتا الحالتين اقول هذا الكلام جدير بالرجوع الى النظر الى اشياء الله سبحانه على ما كانت باقية امره ان المراد

من الشقين المرء دفيهما هو الاول في كل من الجوابين والتمع الذي اورد على هذا الشق هو التمع الذي ذكرناه في توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجمع مبتنى على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذا جسم تعلقي وكونه ﴿ ٨٩ ﴾ ذا جسم تعلقي فصل للجسم الطبيعي ومجموعه مرجع القابل للابعاد الثلاثة وقد مر القول

في كونه ذاتيا منفصلا واقبول في توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهي انه لا يجوز ان يكون الشيء حاملا قابلا لوحده الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضروري ولان الوحدة الشخصية لما هو مفروض الوحدة الاتصالية لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة انه اذا فصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لا تعتمد بطريقتان الاتصال والاتصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما ينصف بالعرض ولست اقول انها لم تنصف بهذا الاتصال لذاتها لم تنصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا بانها لاين اذ لو كان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد كان معروضا حقيقيا لال وحدته الشخصية بزوال الاتصال الواحد وان كانت متصفا حقيقة بالاتصال الاتصالي لم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتهما الشخصية فزالت وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لا ينسك عن الوجود الشخصي واذا لم تنصف بالاتصال حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة منه لم يكن في حد ذاته بحيث يفرض

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال الآلات بخلافه بل منهم من استند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادئ في الاجسام سلمنا لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آثارا مختلفة وانما يكون كذلك لولم يكن للاجسام وهو لايتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فين ان الاحراق ليس الامن النار وانترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الالهيوولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا يسان انها متعلقة بالهيولى لانه يمكن ان يقال الامور المفارقة للاجسام اما عرض اوصور والاول باطل فتعبد ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا يتخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يبين المطلوب فنقول متعلق الصور بالهيولى يدل على استزائها بالهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضا قوله لان يحصل الاجسام يتوقف عليها ويحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التذلل عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على المرض بل يستحيل ان يتوقف على المرض القائم به واما على المرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لانه تم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما اننا في اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان في الجسم وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقي مع الاتصال والانفصال والثاني ان ذلك الشيء محل الجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

فيه الابعاد الثلاثة كالهيوولى وذلك ﴿ ٩٠ ﴾ باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا العجز بالذات الحال للمكان لذاته لا يحال يفرض فيه الابعاد لذاته وهو الذى اتخذه المحقق في جواب السؤال الذى اوردته هو قريب مما ذكره صاحب المحاكمات من منه نفيسة الاله متفعل على زيادة قائمه وهي بانها لا يمكن شيئا ان يتغير

في كون الشيء جسما كونه بحيث يفرض فيه الابداد في حد ذاته لا بالعرض والائتكان الهولي جسماء واما ما ذكره بقوله
والماذني يمحون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقوما لمهية الجسم فليكن انصاف الجسم به بالعرض واذا
كان انصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال ﴿ ٩٠ ﴾ المطلق ذاتي له وهو

لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
انصفه بالاتصال المطابق ذاتي له
وهو لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
انصافه بالاتصال المطابق لذاته
كان انصافه بالفرد الموجود منه
وهو اتصال الواحد ايضا لذاته
لا يعني انه لا ينفك عن ذاته بل يعني
ان انصفه به ليس بالعرض حتى
يكون رصنا له يحل متعلقه على
ما هو شأن الاتصال بالعرض واذا
كان انصاف هذا الجسم بهذا
الاتصال الواحد مثلاً حقيقة
لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته
الشخصية كما عرفت واه اعرفت
هذا لا يدب عليك انه يمكن حل
كل امرجه الله ههنا على انه زيادة
تحقيق للعواب الاول وعلى انه جواب
آخر ويمكن حله ايضا على مجرد انه تنعيم
المقام وان الاتصال ليس عرضيا
للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان
ذاتيا فسامل ولعل مراد المحقق
الشريف قدس سره في توجيه الشرح
لذبح النظر ما قررناه الا انه لم يتألف
في توضيح المقام وتحقيق المرام كما
هو دأبه فليس سره الشريف قال
المحاكاة لان الهولي ليس له وجود
في نفسه فضلا عن الاجزاء ان
يؤاد بسبب الوجود في نفسها
عن الهولي ان يكون وجودها
بالعرض على ما ندل عليه قوله

صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة التوعبية المقامات الثلاثة اولها
ان في الجسم وراء الجسمية والهولي شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللازم
وثانيها انه حال في الهولي وثالثها انه مقوم للعمل لكن ظهر من دليل
اثبات الهولي الملة مان لا ولا ان اماثونتها فوضيحه واما حلول الجسمية
فيها فلا يبين من انها هي المصلحة والمصلحة لا معنى للحلول الا الاختصاص
التام واما دليل اثبات الصورة التوعبية فلم يظهر منه الا المقام الاول
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام
الثالث في صورتين فالأولى يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس
مخصوصا بالصورة الجسمية بل شاذل لها وللصورة النوعية كما ستعرف
فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير
حاجة الى زيادة مقدمة قوله (وكذلك لا بد له من اسهافي مكان
خاص او وضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة التوعبية
في الاجسام وتقرره ان الاجسام يختلف باختلاف المكان او الوضع
اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما اقبل الفلك المحيط او وضع خاص
كالقلاط المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزائد
عليها وهو الصورة التوعبية ولما ثبت الشيخ الصورة التوعبية من وجهين
في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها
في الابن فقد استند الكيف والابن الى الصورة التوعبية والامر الواحد
لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة التوعبية وان كانت امرا
واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات فتقتضي بكل جهة ما يناسبها
واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه
ان الصورة التوعبية تختلف بحسب الذات حتى يكون المفتضى للكيف
صورة نوعية والمفتضى الابن صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية
امر واحد يقتضي الكيفيات المتماثلة بجهة مناسبة للكيف وتقتضي
الايئات من جهة مناسبة للابن ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة
لها واصل الدليل لم يبدل الاصل الا لئلا يرمبدا في الاجسام واما ان ذلك
المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد
لعدم احتياجهم الى الزائد قوله (وبتحقيق كونها مقارنة لتلك

فضلا عن اجزاء لان الاجزاء بما كانت لها بالعرض فليزمن ان لا يكون الهولي موجودة حقيقة ﴿ الاعراض ﴾
على ما هو شأن الانصاف بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لهما حقيقة لكن بسبب الصورة فرد عليه
ان النقص لا يتوقف على ان يكون وجود الهولي وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف

على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا وبالعرض (قال المحاكات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهوى
فالتحيز للهوى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهوى ان تكون
هذه الصفات ماضية ٩١ ✽ للصورة اولاً وبالذات والهوى ثانياً وبالعرض اقول هذا اليراد

ظاهر الوجود على ما قرره صاحب
المحاكات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح
مراده ان الدليل الدال على اثبات
الهوى فهو على تقدير محامه انما
يفيد بالحكم بوجود موجود ليس
تحيه ووحده وتعدده واتصاله
وافصاله بالذات لان احتياج الصورة
الى المحل الذي هو الهوى انما يلزم
من جهة انها متصفة بتلك الصفات
بالذات فلو كانت الهوى
متصفة بالذات فكانت كالصورة يحتاج
الى مادة اخرى فالبرهان بالتحيز الى
موجود لا يوصف بها بالذات بل
بالعرض اذ البداهة حاكمة بان التحيز
الواحد الفصل بالذات لا يقي بطريان
الانفصال الشخصية مع ان التعريف
ليس اصداً بالذات فلا بد من امر ليس
له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون
قول الشرح بعلم حانية لاستغناء
اتصاله على ما فهمه صاحب
المحاكات (قال المحاكات فاللوازم
الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلاً) ورد
ايضا ان اجتماع المثليين المستحيل هو
حلولهما في ثلث لاحول احدهما
في الاخر وايضا عدم كون احدهما
بالحالية والاخرى بالخطبة اولى غير مسلم
اذ اهل الاولوية مستندة الى العوارض
وكذا لا يلزم من عدم احتياج
الهوى الى المحل غلبة الجسم عن المحل
مطلقا لجواز عرض الاحتياج

الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير
وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة ويوضح
ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام والقبول ان يقول
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مسادلهما هي الصورة النوعية ومن الين
الواضح المغايرة بين الآثار والمبادئ فاي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة
وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين لصور والاعراض مطلقا
بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام هي
الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مبادئ في الاجسام هي
صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقترضى لها
بقي من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بلافا ان السبب المقترضى
للسبب بقاء وهو الذي يمسد السبب بقاء الى الماء عند زوال السبب
فلولا ان في الماء سبباً لبرودته محفوظاً لكانت برودته بخلاف
الصورة فانها اذا زالت لاتعود عند زوال الزبل كالماء اذا صار هواً
لعارض فتمت زوال ذلك لارض لا يرد طبيعه الماء قوله
(والعارض الشارح اورد عليه شكوك) منها ان الاجسام كما اختلف
في الآثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان
اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب
ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد
على نفسه سؤالاً نقره مسبقاً مقدمه وهي انك ستعرف ان الاجسام
العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرياً فانها
انما تصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الغلجية فوادها مختلفة اذ انهم قد
هذا التصور فلقابل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصر يات
بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول
الصورة السابقة واما اختلافها في الكيفيات فيجب اختلاف موادها
فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم يعمد
ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام بحسب اختلاف
الاستعدادات والمواد من غير توجه الى الصور النوعية حتى يكون اختلاف
الكيفيات في العنصر يات لان مادتها قبل الانصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الاشكال انما يشابه في اللوازم المستندة الى الماهية الجموعية المشتركة فيها لا في جميع
العوارض ولا نعلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جلته فاقبل (قال المحاكات لكن لاننا لم نثبت انها لو كانت متعينة
بالتعينة كانت صفة للجسم الظاهر ان الإمام خاطب بين الحلول في اصطلاح الحكماء وبين القيام عند التكميلين

المفتخر بالبعثة في الجز هذا وقد افاد الحق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة الى ان ما ذكره الشارح فيه
 مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ما ذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعة على التبعة
 في الغير بطريق الحلول في الغير ليرتب عليه قوله فاذا كانت ﴿ ٩٢ ﴾ صفة للعجمة قال الحاشية يمكن

وليس كل جسم فيما حسب كذلك
 انما قال فيما حسب كذلك لانه
 بعدها ثبت امتناع الخرق عن
 الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام
 الصلبة الصغيرة لا يقال الصواب ركة
 ذكر الاجسام الصغيرة وقصه
 صلاحها لانها مادة وهم آخر
 وسيجي ذكره وحده لانا نقول ذكرها
 ههنا لانهما للقدح في تعميم الحكم دون
 الهبوط بناء على احتمال ان بعض
 الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجي
 للقدح في اثبات الهبوط في الجملة
 بناء على ان جميع الاجسام المفردة
 لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن
 الجواب على مقرر الشارح من اثبات
 الهبوط بالانفصال الوهمي وادعاء
 ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا
 عن الوهم الاتي وبعد تقرير الجواب
 كذلك لا حاجة الى ذكر الوهم
 الثاني والجواب عنه لانه لا توجه له
 اصلا (قال المحاكات فالوجود في
 الخارج من الجسمية لا يكون الامجد
 الجسمية) اي لا الجسمية المتحصلة
 بابه الاختلاف من الشخص بان
 يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها
 فيسلم تعدد الجسمية ووجودها
 في الخارج من دون ان يكون متحصلة
 بها منضم فيها من الشخص (قال
 المحاكات اذا ثبت هذا فنقول هب
 ان الجسمية آه) كان العرض من التردد

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات
 لان مادة كل فلك لا يقبل الاكيفية الحاصلة لها وجواب الشارح
 من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادئ موجودة
 في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى
 في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات
 وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارقات واليه اشار بقوله ما مر من مقابلة
 الاعراض لمبادئها اي في استنادها الى مبادئ في الاجسام وعدم استناد
 المبادئ الى مبادئ اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل
 السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون
 للاستعدادات والمواد لما بين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادئ تنوع
 الاجسام وتتنوع بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنات للاجسام
 وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولما ان الاستعدادات ذات
 والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لثواتها عند حصول الكيفيات
 والاثار فهي يتمتع ان تكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك
 الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم لا سميت تلك المبادئ بالكيفيات
 او بامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور الله في قوله الا انه ينبغي
 ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست
 باستعدادات وقوله وصدر الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها
 ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثاني وهو
 لا يتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد
 من قوله وسائر الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة في الكلام
 من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ بكفي ان يقال قد ثبت
 ان الكيفيات مبادئ والاستعدادات والمواد تمتع ان تكون مبادئ فبافي الكلام
 مستدرك فنقول بقي الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب
 الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا يريب ان تعدد الطريق ادخل
 في اثبات المطلوب عندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق
 توجيهه لان كلامه في مبادئ الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام
 فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة
 فلا بد ان يكون لها مبادئ لم يوجد ان يقال لو كان اختلاف الاثار

المذكور واثبات ان الحق هو الشئ الاخير ان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كسبية ﴿ لا اختلاف ﴾
 الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يحصل مفعلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يحصل مفعلا شئيا بالشخص
 فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مفعلي الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف المفعول فلا يجوز اختلاف الطبيعة لنوعية

بحسب اختلاف الشخصيات لان مقتضى الشيء لا يختلف بالامر الخارج عنه فسامل (قال المحاكات وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذه هي آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة لا تعرض هذه الجسمية وهذه الجسمية انما هي ﴿ ٩٣ ﴾ طبيعة الجسمية وهذه هي الحاجة الى المادة امام جهة الطبيعة

او هذيتها فلا علمنا ان ليس للهذبة مدخل في علمنا انه من جهة الطبيعة (قال المحاكات اما اول فقلنا ليس شيء من هذين التذكرين آه) قال بعض المحققين فيه فظن لان ما ذكره الشيخ في التنبه محل التذكرين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة الاستعداد اعني قبولها الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طرأته احتاجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في الاحتياج والاستعداد وذلك بعينه بافصله الشارح كما لا يخفى اقول ما ذكره بقوله انا عرفت الى قوله وهي طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت قول الشيخ واذا عرفت بعض احوالها آه اشارة الى ما ذكره الشارح من التذكرين قلت هذا الكلام انما يشار به الى تذكر المقدمتين المذكورتين لكن في بعض الاجسام ولم يذكر قبل هاتين المقدمتين الاخرتين والشارح اخذهما كلتين فصحح ان كلام الشيخ حل عنهما واعلم ان دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ ما قرره في المحاكات وهو صريح ما ذكره في الشفاء مداره على مقدمتين احدهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان لكل طبيعة نوعية

لاختلاف المبادئ لكن اختلاف المبادئ لمبادى اخر فان البحث لم يقع في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادئ استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ لجواز اتحاد المبادئ واختلاف الآثار بحسب اختلاف القابل نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او يقبلها بيسر ولا يقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المبين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصورة اخرى ولما دفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطوق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات حيث قال امام صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة للجسمية الفلك او لا يكون والثاني محال اذ مبدأ اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون حال فيها او لما يكون محال لها او لما لا يكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركة فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم المصورات الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لاجسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان جسم او جسمانيا لكن اما الجسمية او الحال فيها او محالها او لجبر الحال والمحل وكذا الثالث

لا يختلف مقتضاها وظاهر ان ما ذكره الشارح لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور في الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية او جسمية بل مداره على ان الجسمية يقتضي قطع الانفصال ولو في الوهم وان الانفصال ولو في الوهم يقتضي انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا في دفع الوهم وهذا

غير ما ذكره الشيخ في الشفاء وطبق في كلام الاشارات عليه تصفيل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ
يشير اليه في اثناء شرحه (قال المحاكات واما ثانيا فلا تنان عن قوله) قال بعض المتحققين معنى الانفصال الوهمي ان الوهم
يحلل الاعداد الى جزئين ينتزع ذنبك لجزئين منه لان الوهم ٩٤ ✽ تخرج له اجزاء كما في التوهمات

الكاذبة والانفصال بهذا المعنى اما
يتحقق بسبب اشتغاله على الهوى
اذ لو لم يشغل عليها لمكان الانفصال
الوهمي توهم او تمهيل لكونه على
تقدير الوقوع مستلزما لعدم
الشيء بالرة فمكان من الاوهام
الاختراعية واما اذا كان مشغلا على
الهوى كان انفصاله عنكما بالنظر الى
الاشداد والهوى وان كان متمتعا
بالغير نظر الى الصورة التوهمية فيكون
توهم انفصاله توهم امر مكن في ذاته
وبذلك يفارق فرض الانقسام النقطة
والمجردات بل سيذكر الشيخ انه لو لم
يشغل المقدار على المادة لم يتحقق له
كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم
وجود الهوى في الخارج لكن
لا ينطبق ذلك على ما ذكره الشيخ
ويبقى في كلام الشارح مناقضة في ذكر
ذلك في خبر التذكرة اذ ليس ذلك
فيما سبق من كلام الشيخ اقول
هذا قريب مما ينبغي في المحاكات
ولا ينبغي عليك انه محل القسمة الوهمية
في كلام القسوم على فرض الوهم
الانفكاك في الجسم مع انهم فسروه
بفرض شيء بدون اشئ وزعم ان الفرق
بين القسمة الوهمية في اجزاء الاتصال
وبينها في النقطة مثلا ان المقروض
وهو الانفكاك في الاول ممكن ذنبي
دون الثاني والا فلا فرق ويمكن ان يعل
بعد جعل الفرض ههنا بمعنى التجويز

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبة الى جسمية غيره فليس بان يفيد لزوم
للفلك اولى من ان يفيد لغيره وايضا لوجاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق
فليخرج ان يكون لزوم الكيفية بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام
النشد من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن
لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير
موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فانهذا التقسيم
ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم يجوز فالجواب مبوق
بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل امان يسلم جميع مقدمات
الدليل اولاي سلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون
الامتنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو
النقض التفصيلي والنقضاء واما منع مقدمة على التعيين وهو النقض
الاجالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي
مادعاء المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي مادعاء المعلل حصل
الازام وان اورد دليلا على نفي مادعاء فهو معارضة ثم النقض
والمعارضة كما يأتين في الدلائل باثبات ايضا في مقدمات الدليل وحينئذ
يكون بالنسبة الى الدلائل نقضا تفصيليا على سبيل الاجال ومناقضة على
سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم توجه على الدليل الا اذا كان
احدا الانواع الثلاثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظاهري
الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة
وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم
وهذا ليس بشئ لان المعارضة لوقاوت وتمت دلت على ان في مقدمات
دليل المدعي مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالتقص ورتيب النوع
ان قدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصور
فنقول ذلك الاعتراض نقض اجالي وقريره ان الدليل على اثبات
الصورة في الفلك ليس يتم لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال
من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فثبت منع مقدمة
من المقدمات وقد ظهر ان لامعنى للنقض الاجالي الامتنع بمقدمة
لا على التعيين واما المعارض فعب ان احدي صفتها وهما سهولة قبول
الاشكال وصعوبة من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

لا التقدير بل الفرق ان تجوز اشكال الاجزاء في المتصل تجوز امر محال وفي النقطة تجوز محالة ✽ ان
بالوصفية كقوله في الفرق بين الجزئ والكليات الفرضية وفي بعض الحواشي لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة
وهي لا خارجية وليس الكلام في ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة

من ورد القسمة على الصورة الذهبية للسطح اشتغالها على المادة ولزم اشتغال السطح الخارجي عليه ايضا هذا خلف واما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصالات ونحوتهما على ما مر في الكلام الشارح وقوة الحادث انما يقسم قبل حدوثه فمادته ومادة الحادث فيلحق فيه هي ٩٦ **قوله** الذهن فتلك القوة قائمة به نعم

من سقوط القسمة لو سكت سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر ان كلامه فهو بين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية للصورة اذ تلك كان هذا لزوم اما الجسمية او العمل فيها او العمل او غيرهما فان هذا تزديد في اللازم كان ذلك تزديد في المزموع ولو كان المراد ان الكلام في الانقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لو زوده على لزوم الصورة للجسمية كما يزد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هب ان الحجة التي ذكرتموها بدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صور اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صوراً لجواز ان يكون امراضاً فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى ثبت ككونها صوراً وهذه مناقضة والشارح لم يورد لها في الدليل ايت كونها صوراً ثم قال واما الآن ما رابت احدائهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية التلازم فان يتجه هي ان الصورة علمية الهولي في الوجود والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والتنوعية ولقد احسن حيث قدم القسمة بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حاملة في الجسم اوق الهولي فشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لهما لزم الدور واللا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمية حيث ذر جوابه سلنا ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقوم الهولي وسأبي بيان انها مقومة للهولي من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهولي بالصورة يعلم من بحث التلازم فاني حاجة الى اثبات جوهر بنه هنا **قوله** (ليس يكتفي وجود الحامل حتى يتعين به صورة جرمانية) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة التنوعية اذا فصلت في العقل لم تمتنع من حمله على كثيرين والشخص اذا فصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة التنوعية لم يختلف من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو الشخص والحيوان وقد عرفوه بأنه صفة تمتنع وقوع الشركة في موضوعها فثبت

الجسم في الخارج يمكن له الانقسام في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له ولو صح ما ذكره لزم اشتغال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات في الخارج لها قوة ذلك القول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يصح الانفصال الوهمي فيكون هو المادة واما الاستدلال بالفرض الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض لا يوجب القسمة الخارجية (قال المحاكات فاشتغل الكلام على استدراك عظيم) لان ما ذكره الشارح في التذكر ان يكتفي لانبات الهولي بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام لصاع ذكر الوهم اشياء بعد ذلك اللهم الا ان يقال ذكره يجب عنه بجواب آخر قال الشارح ولأما ان لانها معلولة على الاستعدادات الفلكية والعنصرية اقول اللازم من كون الشيء مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزئه آخر معنى بالصورة لان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن اسم لمسادة الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم

الما قال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها الفلكية والعنصرية وعلى غيرها كالفرد المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فرد غير فلكي ولا عنصري قلت حل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية وكيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

اوغيرهما فينبغي ان يحصل على امتدادات آخر غير الظلمية والنصيرية بان كان المراد من النصيرية البساط ليكون المراد من النصير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لايشترط شي يحصل على المجموع كان الجسم اما خولا كذلك يحمل ﴿ ٩٧ ﴾ على الشيء المركب من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة

اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للامداد الثلاثة ووجهه في عدم صحة حل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لاى من حيث انها جرة كان لبدن اسم المادة الحيوان لا يحمل مفهومه عليه وان صح حل الجسم على النسبة اذا اخذ لا بشرط شي لكن صاحب المحاكمات لم يحمل كلام الشارح على هذا واهدا فغيره هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذه على الوجه الاول فالاراد وارد على توجيهه فأمل قال الشارح انما يصبر نوعا باوصاف آقاويل فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة النسوبة الى النوع بان سكان فردا منه كان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحيث كانها من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا للنوع على ان الحق ان النوعية بعرض الماهية لا بشرط شي لا بشرط العلوم كمروض السموم ثم الذات غير متضمنة لعروضها بلا شرط والا لزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط وبسطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فدر (قال المحاكمات) وانما قضى شيئا اذا حصل ان يفصل هذا الكلام

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والشخص وعقل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر الشخص اوليس في الخارج الامر واحدا لذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحل النوع مع الجنس فان في النوع امر ازيدا على الطبيعة الجنسية اعنى الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين لطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهية ولا يكون فان كان معلولا لماهية كواجب الوجود فيحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في قبضه واما ان لا يكون فان كفى كالمعدل كان ايضا نوعه مضمرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة مضمرة في شخص وان لم يكن بل لا بد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا مضمرة في شخصه كالفلك فانه مادة واحدة لا يفصل او تعدد القابل فتعدد العينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة فهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في خاصته فلا بد ان يكون نوعه مضمرا في شخص وقد مر صفا في تعدد هذا خلف واذا فرغ هذا فنقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت لها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها وتخصصها محتاجة الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكتفي في تخصصها بل لابد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام النصيرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهوى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهوى في الاجسام النصيرية ولا يلزم منه تشابه الشكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالقدر لئلا يزداد ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك متشابهة في القدر اذا القدر عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مختلفا على ثلاثة اصناف الاول في احتياج الصورة الجسمية في تخصصها الى الهوى وهذه المسئلة مستفادة عن القاعدة المذكورة الا انه المالم يتبين بمديتها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ عليه في سابق وفيه نظر فان ثابت بالههنا ليس الا ان الصورة محتاجة

صريح في ان المراد بعدم يحصل ﴿ ١٣ ﴾ الطبيعة الجنسية عدم فصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضي بشرط نفسه بفعل مسين فلا اقتضاء بدونه ولبس المراد وجوب عدم الاقتضائه بدون ذلك الفصل للمعين والاورد عليه ان يحصلها انما يتوقف على فصل ما

فلا يلزم عدم الاحتضاء بوجه الفصل المعنى وما قد ذكرنا يظهر انه قاطع ما ذكره بقوله ومن يشئ لا يتنهار الشك الاول
والثاني ساقط لان المراد عدم فصلها بدون الفصل لا تنفصالها فلا اراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل
بان يصير مقصدا مع التوحد لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب (٩٨) المحاسن ذهب الى ان

الاجزاء المتحركة صورة لا مورد متحدة
في الخارج ذاتا ووجودا فاما الجنس
مع الفصل متحدة ذاتا وما ذكرنا مفرح
بالشارح في دفع الشك الذي
اورده الامام على ما ذكره في آخر
الشرح ونبه صاحب المحاكات فتهرب
وكذا تدفع ما ذكره بقوله على ان
الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف
مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف
ان لبس المراد بما ذكره من الوجوب
ول يجوز نمردان في حال كان الماهية
الجنسية بمحصل بافعال كذلك الماهية
النوعية بمحصل بالتمتع فكما
جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية
من جهة الفصول كذلك جاز
اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية
من جهة المتعضات والجواب
ما اشار اليه في المحاكات من اننا نصل
بديهية ان ليس للهذه مدخل
في الاقتضاء فلا يصح الاستدلال
بالشخص فتأمل (قال المحاسن)
وتبين ان هذا القدر يكفي في بيان
احتياجها (لو انتم نوعيتها بما
اثبت من انها ليست مادة وإيضا
غيبين ان يكون نوعا كان اصوب
او توجهه كلام الشيخ بما ذكر توجهه
عليه حاصر من استدراك بيان النوعية
(قال المحاسن) لما كان المنع الاول
بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف
المنع الثاني كل اشكال منه) فلو تكلف

الى الهوى في تناهيها وتشكلها في ان يلزم انها محتاجة في شخصها
اليها واحتياج العوارض الى شي لا يستلزم احتياج العوارض اليه والبحث
الثاني في ان الهوى لا يكتفي في شخص الصورة وما ذكره لادل الاعلى فيها
غير كافية في تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا يكتفي في تعين الصورة
ومن الجائز انها يكتفي في تعين الصورة ولا يكتفي في تعين الشكل والمفهوم
حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن
ان ينضمي عن البصيرة بان يقال لا يكتفي في احتياج الصورة في شخصها
الى الهوى الاحتياجها في شكلها مبرورة للعوارض الخارجية
الى الهوى ود بما عتق فيما سأل على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء
غير لازم ففاسد لان عظم الشكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم
لانتفاء اللازم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد
ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعين الصورة لم يوجد من الصورة
الشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر
واحد البحث الثالث في الملل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات
واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور
النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام المتصورة المشتركة
في المادة ليس الا بسبب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات
بسبب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سائق سواء كان صورة
او مقدارا او شكلا فهو معدلا لاحق ويحل هذا الكلام جوابا لسؤالين
وتقرر جوابه عن السؤال الاول اتانا لئلا نلزم من المقدار والشكل لو كان
المسائل لزم استواء الاجسام المتصورة في المقدار والشكل وانما يلزم
لو كان لزم المقدار والشكل لمجرد الهوى وليس كذلك بل المقادير
واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني اتانا لئلا نلزم لو كان الاختصاص
بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى
بل بصورة سابقة معدة قوله فيما مثل الشارح لاسباب الاختلافات اشارة
الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل وقوله
والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاصات في الصور
النوعية وعلى هذا لا حاجة الى الملل الى اثبات المعدات فان سئل المنع لا يلزم
اثباته واما الشارح فقد حل الجمل الاخرى على الملل فان عليه لتخص

لا يكتفي كيف واشكالية المنع مما يحجب اعتبار اشكالية التقضي منه لا باعتبار التمول وعدم التمول (في الصورة)
واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بغير التلق ولم يذهب احد الى اثبات الهوى في بعض الاجسام
هذه نفس اراد الشيخ في هذه الاشكال بمقتضى الجسم ومقتضى (قال المحاسن) وتقرر الجواب ان إمكانه

القسم الوهمية مزوم لإمكان القسم بالتحكيم هذا يدل لظاهره على ان اثبات الهوى إنما هو بالقسم الاندكاسية
اذ لو ثبت الهوى بالقسم الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلقوبان لزوم القسم
الاندكاسية القسم الوهمية ﴿ ٩٩ ﴾ بعد ذكر ان القسم الوهمية يوجب وجود الهوى وانها حاصلة

لجميع الاجسام (قال المحاكمات وامانه
لا انفراق بينهما في إمكان الاتصال
فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر
ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهوى
كما يمكن بطريق الانفصال على
الاتصال امكن بطريق الاتصال
على الانفصال اذ نقول لا بد لذلك
الاتصال اللذاري اولونه من محل
موجود قبل الاتصال مقارن له
وليس هو الانفصال فلا بد من امر
اخر وهو الهوى (قال الشارح ثم
ذكرانه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المقايين آ) في بعض الحواشي فيه
نظر لانه كما كان يلزم لو كان
الاتصال متضمن طابع تلك الاجزاء
وهو ممنوع اقول المراد بقول الانفصال
امكانه ولا شك ان الانفصال يمكن
نظرا الى طابع تلك الاجزاء والالكان
متما ذاتيا فيرفع ويجوز ان إمكان
الاتصال يكفي لاثبات الهوى
(قال المحاكمات والاولى ان يقال ان
تلك الاجسام متعددة في الجسمية)
حاصل المقام ان الشارح حل اتحاد
طابع الاجزاء في كلام الشيخ على
الاتحاد في الطبيعة النوعية التي هي
الصورة النوعية لها وجعل اشتراك
الاجسام فيها موجبا للاشتراك
في حكم الانفصال فيلزم اثبات
الهوى في الكل وجعل بناء الدليل
على تمسكهم واضرارهم مساوي

للمسألة فان المادة على قاطبة ولا جمع المادة القاطبة من المادة القاطبة قالوا
فسر المعينات بالمتخصصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة
الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة
وشكل مخصوص فهذا الاغراض الخارجية المكتسبة بها هي المتخصصات
كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان تلك الماء لا يمتد في الخارج
الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكيفية وهيئة مخصوصتان وفسر
الاحوال المنقطة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان هلال
الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا يوجد
الامر واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد
مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الملل
الفاعلية تشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسم الخارجية وفيه
نظر لان القوى السماوية قاطراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص
الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون على قاطبة الثابت وكذا
القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة
فهي لا يجمع تشخص الصور اللاحقة فكيف يكون على قاطبة وكذا
القواسم الخارجية كما في فصل بعض التخصر منه فان التخصر على الفصل
ما يسهل حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا
بالتخصصات وليس من الملل المذكورة هناك متخصصات فقد فسر المعينات ههنا
بالميل مجليات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الملل الفاعلية
معدات الصور الشخصية فان الملل المعدة في جانب الملل الفاعلية
والفاعلية يقتضي تشخص الصورة والمعدار في القابل بمعدات وعن الثاني
بانه وان لم يذكر المتخصصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما
لم يذكره فهو بلا على ما سبق والحاشي التعلل التي هي خاص حاصل كلامه ان
الهوى غير كافي في تشخص الصورة بل لا بد فيه منها من متخصصات
وهي منات لكن الشيخ وصف الملل بانها يحدد بها ما يجب من القدر
والشكل ولا شك ان المتخصصات لا يحدد القدر والشكل فان اشئ لا يحدد
نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ من الصورة في تمامها وتشكلها
ومقدارها يحتاج الى الهوى وهي لا تنفي في هذه العوارض بل يحتاج

الاجسام في الطبيعة النوعية وتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاقتضاء على الجدل وان عبارة
الشيخ خارج عن طبيعة الاستدلال على ان البرهان في الطبيعة المذكورة هو الذي هو الطبيعة الجوهرية دون النوعية
والاشراك في الطبيعة الجوهرية فيتمشيد بما هو ان الاشراك في الجوهرية وفي الطبيعة الجوهرية فيتمشيد بما هو ان الاشراك في الجوهرية

والامام حل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجمعية وجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك في جواز الانفصال وتبعه المحركات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان محاما في اواقع لاعلى الحسم حقت وكان يلازم اجراء كلام الشيخ وقدير للشيخ عن الجسم البسيط ﴿ ١٠٠ ﴾ بالامتداد الجسماني

الواحد لما كان ملائما لتوجيه الامام
اوله الشارح وقال الاستدلال بالمتحد
الواحد الذي ذكره هو الذي يسميه
اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا
واحد اقندر (قال المحركات وليت
شمري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع
الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة
الشيخ حيث لم يؤخذ بكون طبيعة
الامتداد متشابهة في الفلك المتصور
بل اكتفى بالاشتراك في مفهوم الامتداد
ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجرم
في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجسم
لكنه خلاف الظاهر ويكتفي له هذا
لتزجيم حله على حل الشارح (قال
المحركات واعلم ان امكان القسمة
الوهمية) لا يذهب عليك امان ثبت
هذا الكلام اندفع ما اورده على
الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية
لا يثبت وجود الهول في الحسارج
واقرض عليه سبب المحققين قدس
سره بان الوهم اذا فرض جرتين
وحكم بالمقارنة بينهما يلزم ان يكون
ذلك الشيء في الحسارج بحيث يمكن
ان يكون له جزان متبرزان متفعلان
في الوهم لان يكون له جزان
كذلك في الخارج فان الحكم بالامور
القائمة للماهيات في الاوهام عليها
صادق في نفس الامر ولا يلزم منه
ثبوت تلك الامور لها في الخارج لا ترى
ان الفلك من حيث هو فلك اى مع
اشتراكه على الصورة التوجيهية بقبل

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان
الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يخرج في الخاطر
ان العينات تصنف المعينات في الاماة فان المعدات معينات للفاعل
على الافاضة قوله (كون كل سابق تلة معدة لاحق صرنا عظيم) هذه
القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا لصنع الآلة
لما جعلها السروج بعلية ان يثبتها ههنا فتدخل بالواجب واما الذي ذكره
الشارح من ان المادة علة فلابد منها من العلة الفا عليه فهو لا يتم
لماتين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فتقول كل حادث لا بد له
من علة تامة لا يجوز ان تكون بمجبع اجزا نفسها قد بعة سواء كان ذلك
الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والازم قدم الحوادث
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء
من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة
بمجمع اجزائها وهذه الحوادث امان يكون متسابقة او متوافقة لاسبيل
الى الثاني لما ستعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لالى بداية
ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى
الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث
الى المعلول يوجد لامسنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب وتلبعد
لا يكون في الصدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو
المادة والقرب والمد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل
حادث سابق معد لاحق في قابل فان قلت السابق المد امان يتوقف
عليه الاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن عداله والا فتد انتفاء السابق
لم يوجد الاحق قطعيا فتقول للمعد عدمان عدم سابق ازل وعدم
لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد المعلول الا
اذا وجد السابق والعدم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية
فهي ان ليس للحوادث بداية زمائية لانه لم كان كل حادث موجبا لحادث
آخر فلا زمان الا بوجود فيه حادث ومهنا شيء وهو ان الذي يقتضى
هذا السر ليس هو استعداد كل سابق بل مسبوبة كل حادث بآخر
فاصواب ان جعلت السر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ومنها
انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

الانفصل الوهمي دون الاحكامى واجلب منه بعض المحققين بلن القسمة الفرضية والوهمية فهو
ليست من الفروض والادغام الكافية لاخر لاصحة كفرض انقسام الجردات بل المراد بالفرض ان يكون في الخارج
شيء مبعث لمقتضى هذا المقتضى فوجهه البطلان او بعبارة الوهم على الموجد الجزئي تحيلته الى اجزائه ولا يكون الشيء

كذلك هي غالبة القليل بأحد الوجهين الا اذا كان خفي شي يمكن بالنظر اليه هذا الانقسام وان امتنع لغيره اذ لو لم يكن
هناك شيء كذلك لكان فرض التسمة فيه من المفروض والاهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوي العقول السليمة
فلا بد عليه التمسك بالثبات مع اشتباهه على الصورة التوهية الممنعة من قبول الانفكاك ١٠١

لأن قبول القسمة الوهمية واسطية اخفاه
على الاستدلال الذي يمكن طريان
الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان
كان ممثلا بالغيرا في الصورة التوهية
ولو لم يشتمل على الامتداد ولم يصح
الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية
بل كان فرض القسمة وتوهم القسمة
فيه من قبل المفروض والاهام
الكاذبة التي لاحقية لها كقصر
القسمة للمجردات وكذا لو لم يكن مشتملا
على الهيولى او كان فرض الانقسام
فيه فرض اوستقبل لادائه الى
انعدام شيء بالرة وهو محال اقول
قد مر ما دفع به هذا الكلام فلا بأس
بان يعيده ويزيده بان يقول الفرق بين
القسمة في الاجسام وبين القسمة
في المجردات ظاهر لاشك فيه لكن
نقول ليس الفرق لان الجسم فرض
فيه شيء دون شيء اي بلا حظ العقل
مستغلا فيه شئين صكيا او معونة
الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك
لان فرض شيء دون شيء انما يتصور
في المقادير وماله المقدار واما هنا
امكان قسمة خارجية فذلك غير مستلزم
غاية الامر ان هناك ممكنا عقليا
يعني تجديز العقل القسمة الخارجية
فيه دون المجرد ففرض القسمة
الخارجية في الاول فرض امر متبع
وفي الثاني فرض متمم كما قالوا في الفرق بين
الجزئي والمكليات الفرعية وما ذكره

فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتشابهة اذا كانت متسابقة
لم يوجد الا في اذنة متسابقة غير متشابهة والزمان مقدار الحركة فيكون
في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لاني بداية وامانه لانهاية لها
فغير لازم من المساعدة وانما يلزم منها ان يمد كل حادث حادثا
لاني نهاية كاي زمان ان قبل كل حادث حادثا لاني بداية لكنسه مبرهن عليه
فان ارتفاع الحوادث لا يكون الارتفاع علة التامة المركبة من وجود
وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع
ذلك الوجود ايضا لا يكون الارتفاع وجودا آخر وهكذا وترتب العدميات
الى غير النهاية يستلزم ترتيب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل
المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الارتفاع عدم وليس عدما
لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدي فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا
وارتفاع العدم الازلي لا يكون الوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون
بعد كل حادث حادث آخر لاني نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود
الحادث وعلة الحكم الاول وفي البحث عن عدم الحادث وعلة الحكم
الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما مقاله الشارح فظاهر ونحن نقول
ومن الاسرار ان الحركة السمرمية واسطة بين عالم الثباتات وبين
المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الانحساب الاستعدادات
متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة
لاني بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السمرمية حتى
اولم يوجد لمحدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدي لان المبدأ
الاول لما كان دائما الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله
الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول
بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما
فلما انتهت سلسلة الثباتات الى الحركة السمرمية ابتداء عالم الحدوث
فان لها جهتين دوامها وتجددتها فهي من حيث استمرارها ودوامها
مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا لحدوث
لانها لتجدد تبدل اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل
الاضواء يختلف استعدادات القوايل فحدثت الجواثب فهي واسطة
بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث

قدس سره بقوله الا ترى تخرجه لنعني الذي اوردته وليس نقضا اقول ويمكن ان يقال في اثبات الجبر
بان لنا قضية شرطية صادقة هي انه لو قيل الجسم الانفكاكي الخلق لا يكون ذلك اعدا له بالكلية سواء كان
فلكا جديدا ممكنا وممكنا غير ممكن مشتملا على امر آخر غير المصور بل على حال الانفكاك لا يصحيق اليه على تقدير

الاتصافك يشتمل بالرة فتأخر ثم ههنا نظر دقيق اوردته جماعة من الاكياة وهوان الواقعي بين المتفرقين انما هو الاتصال
القطري للاتصاف الطاري والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال القطري واللازم من التشابه امكان
الاتصال القطري بين المتفرقين وامكان الاتصال القطري بين ﴿ ١٠٢ ﴾ الجزئين الفرضيين بالنظر

ولما رقت سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة قوله (واعلم ان الهيولى
مقترة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة) لا يخفى على من تأمل هذه
الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءاً من هبة الهيولى والشارحان
بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشبح ايضا اشار في الشفاء اليه
ولو ثبت ان الهيولى مقترة في الوجود الى الصورة وانها ليست هبة
مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين القدمتين فلا حاجة الى اثبات
التلازم اصلا وايضا فنقول الشبح او يكون لالهيولى تجرد عن الصورة
آه مستدرك لانه لو حذف من البين ثم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه
الصورة كفي قسمة عليها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام
في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية
لكن البيان بطريقتين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما
اما الطريق الخاص فهو اننا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل
عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز
العقل ان تكون قائمة بذاتها قائمة لامعية لهما بالاتحاد سار في سائر الجهات
والامتداد الساري في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائم بغيره نعم لما احتاجت
هو ارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى
الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت بذلك ان الهيولى محتاجة
الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود
بل في العوارض الشخصية وسبب الشبح ان الصورة ليست هبة مستقلة
للهيولى ونسب بقوله وههنا مر آخر الى اتمام الدلالة بذلك في الصورة
الجسمية اذا ثبت ليس الاحتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما
الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها
لكن الشبح في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم
به الشيء وبين ما يلزمه فقد بان ان قوله الهيولى مقترة مقدمة في الطريق
الخاص ولاجل انه يشير الى اتمام اثباته المختصر هنا عليها ثم اورد الطريق
العام والغا في قوله فلما ليس السبب بل مجرد التعقيب وهو معنى على التلازم
فقال الامام تلازمها يتقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلاثة اقسام ثان
الصورة تكون اما هبة مطلقة للهيولى او جزء هبة او لاطعة ولا جزء هبة بل آلة
وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالهبة المطلقة الهبة الناعمة

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم
ثبوت الهيولى انما يستلزم له الاتصاف
الذي هو الانفصال الطاري
او الاتصال الذي يطرأ او امكانهما
(قال المحاكات وامكان الانفصال الخارجي
يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان
الاتصال الخارجي انما يستلزم امكان
المادة لان امكان الطول انما يستلزم
امكان الهبة لا وجودها ويمكن ان يجاب
بان المراد بامكان القسمة الخارجية
امكان انقسام الجسم في الخارج
بلا تغير في حاله بان يكون حاله في شيء
بعد ما لم يكن بل بمجرد امكان ورود
القسمة عليه وحيث يتسع دائرة منع
امكان القسمة الخارجية قال الشارح
واورد اعتراضات آخر تجري مجرى
هذين وذلك هو قوله في شرحه
يلزم من ذلك جواز تماس ذلك القمر
بقمر محدد فلك الطاردين وبالعكس
وهو يقتضي الخرق وفي موضع آخر
لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة
مفارقة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك
المواد لا يطبع الاتصال والانفصال
فلا يتم ما ادعيتوه من امكان انفصال
الجزء الواحد وفي موضع آخر لا يتم
ان المتشدين من الماهية يستحيل
اختلافهما في الزوايا فان الجسمية
عندكم طبيعة نوعية محصلة تم يلزم
جسمية كل ذلك ما يستحيل على
جسمية الاخر اقول في الجواب عن
اول ان التماس الذي ذكرته لاجل

نظرا الى ذات الجسمية وهما يتبع فطر الى الصورة النوعية وهن الثاني ان ما ذكرته اضرب في الماددة ﴿ اولهبة ﴾
وان اردت بالمادة الشخصية كل شخص فظهر ان الامكن بالنظر الى طبيعة الامتداد يقتضي انه في ثلاث اشكال
الزوايا في الافلاك من جهة انها لوازم للصورة الجسمية لهما وهي هبة مطلقة للهيولى كاش لوانهم الهبة الاجزاء الجسمية

فأصل (قال المحاكات وكان الظاهر أن من مسائل مابعد الطبيعة لأن يبحث عن الوجود) ونذكر سيد المحققين أن كلامه يوجه أن الوجود يحول في هذه المسئلة فيكون من مسائل مابعد الطبيعة وهو باطل لأن مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا شيء من ١٠٣ الموجودات والمجوحات صفات العلم الإلهي هو أحوال الموجود من حيث

هو موجود والتصديق بأن شيئا ما موجود به يهدي والتصديق أن التعبد لا يتصور عرضا لوجود الوجود ضرورة نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الأعراض الذاتية الجسم من الأعراض القبرية بالقاس إلى الوجود فالبحث عنه من العلم الطبيعي أقول هذا التوهم مبني على أن مدخول من في الأكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا ما يكون مدخول من الموضوعات ليد على المدقق الذي ذكرناه على هذا يلزم أن لا يكون إثبات وجود الماهيات الخاصة كالقول والهيولى من علم مابعد الطبيعة لأن كون الموجود المطلق مختلفا لا يتصور عرضا له الابد ضرورة جوهر مجردا مثلا وبطلان ما يرجع قولهم العقل موجود إلى قولهم الموجود عقل يشاء على أن الموجود موضوع في علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع إلى قولنا الموجود أما عقل أو نفس أو هيولى أو فالحمول في الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك المخصوصات وهو عرض ذاتي لوجود المطلق والاولى أن يوجه كونه مسائل الطبيعي بما ذكره صاحب المحاكات من أنهم يمشون

أو الله الفاعلية فإن أراد الله التامة فالصورة أن كانت محتاجا إليها تنحصر في أنها علة تامة أو جزء من علة لأن محتاج إليه شيء مما جسد محتاج إليه شيء أو بعضه فلأن ثالث لهما وأن كان المراد الفاعلة فلا حصر لأن ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم أن يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الاعتناء وهي أن يقال المراد الله التامة وبجرة العلة ما لا يكون واسطة أو آلة فكانه قال الصورة اماهلة تامة أو لا فإن لم يكن علة تامة ظاهرا أن تكون واسطة أو آلة أو لا تكون وإن لم تكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان أولى على أنه زاد في الأقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد أقوله فيما يدل بل لا بد في أمثال هذه أن يكون على أحد القسمين الآخر من الباقيين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي أقساما ثلثة وأما قوله أن الملمذ ذكره لأن مورد التقسيم وهو أن الهيولى مفترقة في وجودها إلى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا التقسيم ففساد لأن القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والجب أنه ذهب ههنا إلى أن ليس لهذا القسم احتمال وقصر إشارة تعقيب الصورة بإبطال هذا التقسيم وإذ لا احتمال له فإى حاجة إلى إبطائه وأما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمته وهي أن التلازم بين الشئتين إنما يكون لو كان أحدهما علة موجبة للآخر أو كانا معلول علة واحدة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي في المتضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلو لا إيجاب العلة على أحد الوجهين أمكن انفرد أحدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما وإنما قال يمكن فرض وجود أحدهما لجواز تعلقي أحدهما بالآخر على تقدير انتفاء شئ من التعلق وقوله ولا معلول زيادة لفائدة فيه لأنه إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لم يكن أحدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام أن يقال إذا كان شأن أحدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لأنه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة امتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين وإذا لم يكن أحدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما إلى العلة مطلقا لا يكتفي في التلازم بينهما والالكانت الوجودات بأسرها متلازمة لكونها مطلوبة لأوجب الوجود

عن الأجسام بعضها بمسند وبعضها بتعدد وتعدد الجهات وتعدد هالاتها وتصوران الألف الجسم وفي المادة وبما فرنا وحققنا أنه يدفع الظاهر للمضى لوردة حيث قلنا في علم مابعد الطبيعة عن الوجود شخص انتهى إذ كان وجود المسند وجودا ينفصل فكذلك وجود الهيولى والهيولى ما عرفت قال الشارح وفيه خلل جليها

افلاطون في ان الابدان لا تتحرك في المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين
الاول ان المشهور عن افلاطون ان المكان بحدود موجود وهذا في ذلك والثاني ان افلاطون لا يقول بالمادة
بل الجسم عنده والصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن ١٠٤ اشكال الثاني بان افلاطون

واتبعه يسمون الصورة بالجسمية مادة
يا نظر الى الصورة التوضيحية التي هي
عرض عندهم كما صرح به السهروردي
ويا نظر الى المفاسد الفرضية التي
نعرضها عند بعض من تابعه في نفي
الهبول الاول دون السهروردي
فانه لا يقول بزيادة القدر عليه وهذا
الثقل مما يبنى على الوجه الاول
اعني القول بزيادة القدر كما لا يخفى
اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد
المجرد الموجود عند افلاطون انهو
بحد واحد مكان كره العالم ولا يتصل
ولا يتصل ولا يبعد بانفصال الاجسام
المركبة المداخله وليس تعدد ها
الابا عرض وحيث قد قوله كونه متاهيا
يقضي كونه متاهلا لكن شكله مقتضى
طبيعة التي اخضرت فيه وهذا
بخلاف الشكل العارض للابساد
الفرضية وذلك لاختلاف اشكالها
والحاصل ان الدليل الذي جسي
على ان الشكل مع المادة لا يجري
في الشكل العارض للبعد المجرد
ان الدليل المذكور او اجري فيه لا يقدح
باختبار ان الشكل فيه يلزمه لو انفراد
بنفسه عن نفسه قوله تشابهت
الاجسام في مقادير الامتدادات
وهيات النهاي والشكل فلنا يلزم
مثل ذلك في البعد المجرد الا اذا كان له
افراد متعددة في الذات متشكلة
بتشكلات متعددة الذات وكان هناك

ابعاد متمايزة مختلفة في البصر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هذه الامور المتمايزة
له بالعرض وتبعه يمكن والحاصل في الذات انما هو عظم واحد وحيث واحدة وما ذكرنا من ان الجسم هو قابل
للافتصال اتضح ما جزمهم في دليل اثبات الوجود المتعوض بالحد المجرد لما عرفت ان لا قبل الانفصال الحاصل

بالذات (قال المحسبات فكيف ازاد ان بين آة ذكر بعض المحققين انه لا يخفى أن الشيخ قد بين بطلان ما
 بين من الواقع التي ذكرها صاحب المحاكات لكن كان مضمع النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهوى في جمع
 الاجسام وزعم من يانه * ١٠٥ * عدم انفكاك الصورة من الهوى فلهذا اراد ان يثبت ذلك بدليل

آخر يضاق اليه الذهن كثيرا
 للقائه ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان
 ذلك من بعد ان لا يكون قد بين
 من قبل ولم يدع الامام احتياجه
 الى البيان وما ذكره من عدم
 الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس
 بشئ اذ يهاذكره ليكون في قوة دليلين
 (قال المحسبات والعجب العجبان
 المقدمات التي زعمها ليست تستلزم
 الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كن
 اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان
 ان الجسم لا يتفك عن المادة فلا
 حاجة الى تلك المقدمات لان كون
 الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل
 اثبات الهوى اقول ولا يخفى ما فيه
 فان المقدمات التي زعمها الشيخ
 والامام حيث قال الجسم لا يتفك
 عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع
 المادة فالجسمية لا تتفك عن المادة
 تستلزم وثبت عدم انفكاك الجسمية
 عن المادة صرحا لان الجسم مشتمل
 على المادة (قال المحسبات والوجه
 المستبر لمعار النظر الصحيح)
 عليه بعض المحققين بوجهين اما
 الاول فبان الشيخ لم يبين ان مشتمل
 الوضع والعبر بعرض الجسم من قبل
 الصورة ولم يجعل كون التامهي
 والتشكل عشار كمال الهوى مقصودا
 بالذات بل توسله الى عدم انفكاك
 الصورة عن الهوى واما الثاني فبان
 مادعا من انه مالم يتضح ان التامهي

من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من العلويين لا يستلزم للمادة
 الامن جهة مصدرية والملة لا تستلزم العلول الاخر الامن جهة اخرى
 فلا يتكرر الوسط ثم لا يثبت التلازم بين الصورة والهوى فاما ان يكون
 احدهما علة للآخرى او لا يكون فان كان احدهما علة ينقسم بالقسمة
 العقلية الى الصورة والهوى لكن الشيخ حذ في قسم الهوى لان التلازم
 يقتضي العلة موجبة والهوى تسفيان ان تكون علة موجبة للصورة
 اما لا فلان الهوى علة للقبيل من حيث هو قابل لا يجب به وجود
 المقبول واما ثانيا فلان القبيل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستغادا
 من اعتبار اليجاب والثاني من العلة والمقابل في الاول من حيث انه قابل
 في الثاني بوجه من الوجوه لان القبيل لا يجب وجود المقبول بمجرد
 واما ما اخبر فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع اليعجموع
 الامر بن الفاصل والمقابل واما من جهة الفضل فالمقابل لا يكون فاعلا
 لا بالاستقلال ولا مع الغير في ان يكون الله في الصورة وبجى فيه الاقسام
 الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للآخرى فاما ان يكونا
 معا في علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فال لم يكونا معا في علة تقتضي
 الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهوى
 تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهوى وهذا هو الذي فقه
 الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر
 ولا ارتباط بينهما من ثالث كافى لمضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا
 الزعم بقوله بل يكون سببا ما هو خارج عنهم فيقيم كل واحد فانه لما اعتبر السبب
 الحرج ليقيد الارتباط بينهما فتمين ان يكونا معا في علة رابعة فذلك العلة
 اما ان تفهم كلامهما مع الاخر او بالآخر والبعث في هذا الكلام مقامات
 احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهوى علة موجبة لامتناع ان يكون
 المقابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يتمتع تخلف العلول منها فاما ان يعتبر
 فيها اليجاد كما اعتبر فيها اليجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها اليجاد فاذا لم يكن
 احدهما علة موجبة للآخر لا مستند الى علة موجبة رابطة لم يلزم
 امكان انفراد احدهما عن الآخر لجزا وان يكون احدهما علة موجبة للآخر
 غير فاعلة وحيت يتحقق تخلف احدهما عن الآخر لا ليجاب وايضا لم ينقسم
 عليها الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة وايضا

والتشكل بعرض للجسام * ١٤ * لم يبين هروضة المتشارك ان اراد توقف البيان على عروضه لجميع
 الاجسام فنقض وان اراد عروضه للجسم في الجملة فهو غير محتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تناهي الابعاد
 في هذا المطلب اقول لعل عروضه انه مالم يتضح ان التامهي والتشكل بعرض جميع الاجسام لم يبين ان عروضهما

جميع الأجسام بمشاركة الهوى وتحتل الشق الأول والمنع ظاهر المقطوع (قال المحاكات والمقول المنع المذكور غير صاف) قال بعض المحققين قد أخذ الشيخ مقدمة عقل عنها صاحب المحاكات فرحم أن المنع غير صاف وهو أن كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه إذ لم يكن منه أن يكون ١٠٦ هناك بعد يوجد فيه زيادات

غير متناهية بالفصل على ما قال أقول ليس يلزم مسافرة من أنفسد ما أن يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية أصلاً بل فيه أن كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد وأما أن الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس يلزم منه بل اللازم منه أنه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متناهية فيما فوقه بل نقول لو ثبت أن كل زيادة توجد فإنها توجد في بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لأنها لو تحققت في بعد لم تحققت في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المنسب النظام هذا خلف وإيضاً إذا تحققت الزيادات المتناهية جميعاً في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن أن يوجد فيه ثم قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سيقول الشارح في تفسير كلامه في هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لأن مجموع الزيادات الغير المتناهية أيضاً مجموع لكن يرده عليه منع آخر هذا محسوس صاحب المحاكات بأن ذلك في كل مجموع متناهٍ مسلم وأما في الغير المتناهي فغير مسلم وسيمضي مع ما عليه (قال المحاكات ويمكن أن يتحقق كلام الشيخ أنه) اعترض عليه بعض المحققين بأن اللازم من الوجوه التي ذكرها أن يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد

لم يخص القسم الثاني في القسمين لجواز أن يقدم العلة الناشئة أخدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الإيجاد لم يلزم أن يكون الهوى فاعلة حتى تقدير أن تكون علة موجبة وثانيها في قسمه علة الصورة إلى الأقسام الثلاثة لمجال الآلة مبادئة الواسطة كانت القسمة إلى أربعة أقسام ووجهها أن الصورة على تقدير علة لها أمان لا تحتاج الهوى إلى شيء غيرها وهي العلة المطلقة أو تحتاج ما مان أن تكون علة قريبة وهي الواسطة لولا تكون فإن كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الآلة أو الفهم المشتركة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة للأولية فإن العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلوم بأفرادها من غير حاجة إلى ضخمة والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك وأما قوله مطلقاً أي من غير شركة فهو وإن كان تكراراً لا يخلو في العلة إلا أنه حسن لأنه في مقابلة الشركة وكذا قوله مطلقاً في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وإنما ذكر هذا الأقسام لأن الصورة إذا كانت علة الهوى احتمل من طريق البحث أن يقال إنها علة زامة لا متابع تخلف الهوى عنها امتناع تخلف المعلوم عن العلة التامة وإن يقال إنها علة قريبة للهوى أي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل أن يكون آلهة العلة القريبة والهوى لكن عليها للهوى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة أخرى وهي أنها شريكة للعلة الفاعلة القريبة فوجب أن يبين أن الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز أن يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهوى بل شيء آخر يقيم الهوى وهو الشريك والأكان الأقصر على أنه إذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة كافياً وثالثها في الأقسام الثاني وهو أن لا يكون أحد يساهم في الآخر حصره الشيخ فيما كان بسبب رابطاته لما بين الشيخ أن الملازمين الآلهة يمكن أحدهما علة الآخر لا بد أن يكون بسبب رابط وحصراً رابطته في القسمين وأما كلها جميعاً فخرج من ذلك أن الملازمين لا يجوز أن لا يكون أحدهما علة فلا يكون من الملازمين ما يكونان معلول علة رابطته وجوابه أن يقال الملازمان لا بد أن يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو أما أن يكون تعلفهما في النهاية أو في الوجود فإن كان تعلفهما بحسب الماهية فيما المتشاققان وإن كان بحسب الوجود وحياً أن يكون أحدهما علة الآخر والأول أن يكون ماسطوي بسبب يقيم كلا منهما بالآخر أو مع الآخر وهما لأن ولما كان

الأصل إلى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد إليه ذلك الذي منه إلى البعد الأصل إلى عدد البعد الذي

هو من البعد الآخر إليه بسببه وذلك يحلظ أن يكون هناك إبعاد غير متناهية كل منها زائد على آخر بركات التدنية ولا يلزم أن يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى لا يكون ذلك البعد غير متناهٍ ويلزم أن يكون

التي هي على وجودها في هذا المبدأ لم يثبت لها في هذا وقيل ان التماثل هي على التماثل في غير مبدئية
 انتهى أقول ويمكن إجراء في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكات فهو ومنه من فرض تزايد الانفراج بقدر
 تزايد الامتداد بل لا يلزم ١٠٧ ان الامتداد في كل حين يكون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض الا ما يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء الامتداد فكل انفراج يوجد بين اجزاء الامتداد امتداده فلو يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات غير متناهية بالعدد ولكن صكل منها متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك ان الامتداد القبر المتناهي موجود بالفعل وقدر فرض مساوات الانفراج له فليزعم عدم تناهي الانفراج واما ان لانفراج لا يوجد في الاوساط فيكون متناهيها فالظاهر انه مكافؤ لان الامتداد لا ينفك عن الانفراج في التصوير المذكور اصلا وقدر فرض ان الاول نصف عدم التناهي وان التناهي مساو له فليزعم عدم تناهيه فانه اذا كان للشيء كالامتدادين لازمان كعدم التناهي ووجود البعد بينهما لا ينفك احد هما عن الآخر وامانه يلزم ان يكون كل انفراج لما كان وسطا متناهي على ما ذكرت فلا بدح في المنصود لان زوم احد القيضين يمنع زوم الآخر اذا كان المزموم شيئا منه بلا على ما جئني في المحاكات عند حل اعراض يرد على دليل المصلحة ولا يذهب عليك ان يمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكات وتبين وجوه

من الظاهر اليقيني ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضاد بل ان تعلق كل منهما ليس مع تعلق الآخر فحين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما مع الآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فينبه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما مع الآخر فلهذا توجب للاخر وكذا كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملازمة للهيولى وهي ملازمة للصورة النوعية فينبه لا تلازم وليس احدهما مع الآخر فلهذا توجب للاخرى فنقول انما لم تكن احديهما مع الآخر فلهذا توجب للاخرى لو اعتبر في الوجود كونها مع الآخر فاعلية وليس كذلك فلما كانت مع الآخر ولا ملازمة لها كانت مع الآخر فلهذا توجب ضرورة قوله (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى مقفلة في الصورة المقارنة لاني مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البصحة فان المطلوب ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا يدخل فيه لهذه المقدمة قوله (وهذه القضية مقفلة الى الحجة) فقرر السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان التلازمين لا يجب ان يتفرقا احدهما الى الآخر كما في المتضادين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فقط قوله بل يكونان متضادين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كان متضادين ولعله هو المراد وجوابه بانه سيقين ان لاحد المتضادين تأثيرا في الآخر فقل عليه انه كلام على سند البع وهو غير مسوع وتوجهه ان اعراض الامام بالحقيقة متناقضة وتقتضي بالنسبة فيه لكن المتناقضة متناقضة بما سبق من ان التلازمين لا بد ان يكون احدهما مع الآخر او يكونا مطلوبين مع رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر فلا يبقى من الاعراض الا التفتن فاجاب عنه هنالك وفيه نظر سيحي والحق في الجواب ان تلك القضية ليست سنية على التلازم بل على ان الهيولى يتمتع بوجودها بالفعل

الثالث فان الامتداد لا ينفك عن الحد باصلا الى آخره (فان المحاكات لكن يخرج جميع الاقسام الى الفصل محال وغير فرض
 (أ) قال بعض المحققين استبعاد خروج الجميع الى الفصل مطلقا يدع احد خلافه بل قاله الشارح لكن هذا غير متبع
 بحسب الفرض ولما لم يفرغه خروج جميع الاقسام الى الفصل كان البعد المتكامل على تلك الاقسام في غير المتناهية

غير متساوية فمتى زاد في شي من ان المقدار يزداد بمسبب الزيادة الاجزاء ان ارادته يزداد كل واحد اجزائاً فليس لكن لا يجذبون ان اراد ان نسبة الزيادة نسبة لزيادة عدد الاجزاء فتخرج في صورة النزاع اذ النزاع انما هو في صوري التساوي والزيادة اقول هذا قريب مما ذكره سيد الحقيقة في الحاشية لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل ويزداد وقدم

ما سبق في هذا المبحث فتأمل جيداً وانظر بياناً في قول النصف الثاني قابل للقسمة الغير المتناهية لا بمعنى انه ينقسم الى اجزاء عددية غير متناهية لان ذلك محال في كل مقدار عظيم كان او صغيراً بل يعني ان القسمة لا تنتهي الى حد يقف ولا يمكن بعد ها القسمة وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في المزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في المزيد عليه واذا كان الضم موجبا لزيادة في المقدار المزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون المزيد عليه غير متناه ولا يتوجه التناقض والحاصل اننا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف لا يزيد على نصف الخط المفروض ولا فتخرج غاية الامر ان حصوها بالفعل محال فلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا مقادير متناقصة مثلاً بان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم الى ما وضع الاول نصف الباقي وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى التساوية بتلك المدة مثلاً اذا كان هناك عشرة مقادير متساوية فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها قابل للانقسام وكان

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال متناهي ان يكون الهوى اقدم ذاتاً من الصورة متعاليها على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الامتناعاً للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامر بن فرق قوله (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اعلم من الالة والشيخ جرح جعلها بمنزلة الهوى وقول الشيخ انه او واسطة يدل على ذلك فان اراد كلمة الضاد بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الالة مبنية للعلم المطلقة كذلك الواسطة يكون مبنية للالة قوله (او يكون لا الهوى تجرد عن الصورة) الامام لما رجع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان تكون الهوى محتاجة الى الصون او بالعكس او يكون كل منهما محتاجاً الى الآخر او مستغنياً عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة اولية آية اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بأنه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجي لافادة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر او به فقله بل بسبب آخر يقيم كلاهما الحاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة أحد الملازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه وايضاً يلزم المفاضة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين يتلوازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كلاهما بالآخر لاشك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان بقاء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الاستغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة بقاء السببية والافلاذ من تصويره والذي ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج نفيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر متنافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك على ضم قيد مع الطبيعة المكتوبة وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسمة في الاول لا في الثانية والقسمة المستعسكة في البرهان ليست بالمعنى

له عظم في الضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك المدة فيلزم ان يضم مقادير متساوية في المتاهية والقول بان امكان الرد الى التساوية سلم في التناقضية للمتاهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها لالان متساوية لا بتلك المدة بل بعلية متناهية لا بخلو عن متكاثر فتأمل جيداً في الخلل والاحتكاك ونقل الشيخ عن غيره على كل واحد

﴿ الاول ﴾

من الزادات) قال قد مضى سره المراد ان يشغل عليها بعد بسرهما والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابداع وقال في تفسيره المراد منه بيان المحال للذي يلزم من عدمه بعد يشغل على جميع الزادات
فعل ان المراد من الاول ١٠٩ ♦ اشتغال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام

الشارح بان المراد ان كل واحدة من الزادات تشغل على جميعها بعد واحد وتوقده ايضا قول الشيخ على جميع ذلك الممكن وحديثه يدفع عنه جميع ما ذكره صاحب المحاكات بقوله وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك لان هذه القضية متباهاة بكل واحدة في بعد يشغل على تلك الواحدة وكذا يدفع عن الامام ما ذكره بقوله ثم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير (قال المحاكات ولان فائدة) اما اللام فظاهر واما كلمة افلا فلانها مع ما بعدهما في قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وقد يناقش على عبارة الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث جمع بين اللام والغاء وكل منهما دال على التثنية فيستغنى بالاول عن الثاني والجواب ان التعليل باللام افاده معنى اللزوم والشرطية لجاء بالغاء في جوابه (قال المحاكات ويمكن ان يقال الرواد في اية زيادات نصف آه) اقول كلام الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحد انفسا حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة التي وصل اليه كان موضع الواو الغاء وهي في جواب اللام او حمل عبارة الشيخ على النصف لان هذه الشرطية اما تستغنى من كلام

الاول بل يلغى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشغل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب ثالث لهما مع استثناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستثناء والاحتياج مطلقا اهم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهه وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستثناء من الجانبين وتقرر الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما حلة للآخر ان يكونا مطولين نالفة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين واما الوجاز جاز ان لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لامة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهوى والصون يمكن الوجود ولم يفرض ان ليس احدهما حلة للآخر كان الآخر ايضا يمكن فاذا ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولين حلة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسق منا اعاء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما حلة للآخر ولا معلولي حلة ثالثة وقد مرث اشارة الى الفساد من ان ذلك يناقض التلازم وفيه ماسر واما الشك الثاني فنقرره ان قوله مع الآخر ان اراد به استثناء كل منهما عن الآخر فهو ينافي مع مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوف واجاب الشارح بان المراد غير ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذف لو كان المورد بمقتله لكنه غير محتمل له لان الاستثناء عن الجانبين ينافي تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب لاذ لا يعقل من قوله مع الآخر الاستثناء وليت شرى اذ لم يحمله عليه بماذا يفسره ام اقول انه مهمل والصواب في الجواب ان اختيار الهوى الى الصورة ليس مورد القسمة كما يشاء لان علماء لكن لا محذور في مناهة مورد القسمة في البرهان (قوله) اشارة واما الصورة التي تفارق الهوى لو كانت الصورة حلة مطلقة للهوى وجب انعدام الهوى عند انعدامها لكن الهوى مستمرة الوجود لاتعدم بانعدامها فان قيل هذا البساق يدل على ان الصورة

الشيخ بهذا الوجه بان مقدمها يستغنى من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه فتوجد في واحد وتلها من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله اية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشغل على جميعها لا يارجل صياح المحاكات كلام الشارح عليه (قال المحاكات الحق في هذا المقام ان يوجد الكلام من لا يتدبر

لكننا لو لم يكن الابداء متشابهة جزا ان يوجد امتدادات الخ (ب) قبل لما نفع ان يقع امكان ذلك بل هو على عدم سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم عن قسمة البدالي غير النهاية والفعل لا يمكن ذلك الا بواسطة الالاف الجماعية وقد بين انها ماهرة من ذلك اقول لا يتحقق في هذا المنع من المكاررة ﴿ ١١٠ ﴾ هذان ما اكتبه قبلي

سر ههنا حاشية فقال ولان كل زيادة فانها انصم مع الزيد عليه بمعنى البد الاصل ويصير معه بدوا واحدا وكذا كل مجموع الزادات فانها باسرها انضم الى الاصل ويصير معه بعدا واحدا بلزم ان يكون هناك بعد مشترك على جميع الزادات الغير المتشابهة لان يؤدي صيورة كل زيادة وكل مجموع زيادات مع الاصل بعدا واحدا هو ان عدد الدالات اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد كالعشرة والمائة والالف وغيرها فان تلك الزادات الموصوفة بتلك الرتبة من العدد يكون مع الاصل بعدا واحدا في تلك الرتبة من اعداد الابداء واجتماع الزادات ويصيرونها مع الاصل بعدا واحدا بحسب عدد الزادات في مراتب الاعداد فاذا صار عدد الزادات الما مثلا وجب ان يكون الف زيات مع البد المفروض اصلا بعدا واحدا فاذا كان عدد الزادات غير متشابهة وجب صيرورتها مع الاصل بعدا واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى عدد الزادات المتجمعة في بعد مساو لعدد الزادات التي فرض قل واحدتها في بعد فاذا كان الثاني غير متساو كان الاول ايضا كذلك بالضرورة لان يلزم على هذا التوجيه ان يكون قوله والا فيكون آه مستدركا

لا تكون شريكة للعلة لا لعدم العلة المطلقة با لعدم جزئها فالجواب ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قبل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة اولا لاسيلا الى الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون شريكة العلة متشخصة فتقول انها وان كانت متشخصة لكن لا يدخل الشخص في العلية بل شريكة العلة ليس الاطبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الالهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية الشخص بل ليس لنا الامر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا لهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشركة العلة هي احدى الصور الشخصية لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج الى احدها من حيث انها معينة ولهذا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا هذه او تلك لامر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آتة مطلقة فغير ايضا اشكال وهو انه لا معنى للاكثة المطلقة الا ما توسط بين الفاعل ومنطه القرب بافراده كان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بافراده ولم لا يجوز ان يكون الصورة بافرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستفظ افعال الهوى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التخصيص من هذا الاشكال ان اطلاق الاكثة يقتضي التوسط بين الفاعل والمفضل من حيث انها متشخصة كما في اطلاق العلة والافلاقي يقتضي يستدعي انها آتة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة قوله (وهو ناسر آخر) البرهان المذكور دال على ان للكائنات مبداء غير الهوى والصورة بمعنى من وجود الهوى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهوى يتمتع اشكالها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها لها الى العيون المعينة اولى الصورة من حيث هي صورة وقد بين انه يتمتع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهوى فتعين احتياجها

كافي توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حق التأمل مع ان شيئا منها لا يتم واما ﴿ الى ﴾ توجيه الشارح للشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يقتضي اعتبار كاشية او غير كاشية في توجيه اول الكلام بل لا يرأسه توجيه على ظاهره كما لو قيل ويجهل فهم الامور كاشية الى دليل آخر على

وجودة البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من جهة ما سبق وبهذه هذا الآخر بطريق النسبة على جد ولا يستلزم
استدراكا بخصلا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقامة والاخر بطريق النسبة على وجوده لا يستلزم الخلف
وكلاهما تام ولا يحدور ١١١ فيه سوى ظاهر الصاروة واستلزام النسبة التي لا يدل عليها الكلام ولعل هذا

احسن التوجيهات الاربعة اقول
للمشتمل توجيه صاحب المصاحف
على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد
اذبكني ان يقال فيكون هناك إمكان
زيادات على اول تفاوت يفرض بغير
النهاية فيمكن ان يكون هناك بعد
آه على ما اشار اليه قدس سره واجاب
عنه بارتكاب التكلف في الحاشية
ال اخرى وبعد ارتكاب التكلف يلزم
استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان
في توجيهه الامام والشارح وكذا
قوله واية زيادات امكنت على ما اشار
اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه
الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب
المصاحف على وجه اذ دفع عنه
الاستدراك المذكور فكان هذا منه
قدس سره ترميم وتفسير توجيه
صاحب المصاحف الا انه اخار رأى
الشارح في جعل قول الشيخ واية
زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة
توجد آه وجعل قوله فيمكن جوابا
لللام ولم يجعل قوله واية زيادات
جوابا لها بالترام التحصيف في العبارة
لما فيه من النقص لكنه لم يلتفت الى
ما ذكره الشارح في بيان الملازمة
الاستفادة من اللام والفاء حيث قال
واذا كان كل مجموع في بعد وكان
مجموع الزادات الغير المتناهية مجموعا
فلا بد ان يوجد في بعد لو ردد النظر
الذي اورد عليه صاحب المصاحف

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يتتبع
ان تكون على مستقلة الهيولى لان الهيولى واحدة بالخصوص وعلى الواحد
بالخصوص يمتنع ان لا يكون واحدة بالخصوص فلا بد ان يكون وراء الصورة
المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم
ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشاراته فكيف صار
ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها
الى الصورة فان العلة يتتبع انفكاكها من المعلول مع امتناع افتقارها اليه
وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات
وابطلال الاقسام الاخر ولا يحسم عن هذه الاشكالات الا بان يقال المر
ههنا تمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة
ليست علة مطلقة ولا آة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمي
نفسه في اول الفصل قوله (الثانية ان الشيء الذي يكون مع الآخر
من ثالث) اعلم ان ههنا ثلث صارات احدهما مع المتقدم والثانية المتقدم
على المم متقدم والثالثة مامع المتأخر متأخر والبارتان الاخيرتان حاصلهما
العية في التأخر واما العبارة الاولى فهي الخلية في التقدم فقوله ان الشيء
الذي يكون مع المتأخر اى مامع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعمالها
الشيخ في موضعين الموضوع الاول مثله تقدم محدد الجهات على الاجسام
المتجهة الحركة قال لان الجسم المتقيم الحركة لم يوجد الا ومن شأنه
ان يشارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون
ذاجهة يترك فيها بالمعارفة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المتقيم
لحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام
المتجهة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها ولا يكون معها واما ان كان
تحدد الجهات متقدم على الاجسام المتجهة الحركة اما على تقدير تقدم
الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معته فلان المتقدم
على المم متقدم للموضوع الثاني حيث امتناع عليه الحاوى للمحوى قال
لو كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما بلذات على المحوى والمحرى
مع عدم الحلاوة والتقدم على الشيء متقدم على المم فيكون عدم الحلاوة متأخرا
عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على
الشيء يمكن ان يكون عدم الحلاوة متاخره هذا خلف وسنبين لك في ذلك

بل الشك في طريق النسبة ثم يورد على توجيهه وتزجيه انه من اذ دفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك
آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الدليل فوجه ثابتا بان اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير
بمستقيمة بل بالمتوالية فيكون الاربعة في اتجاه الامام وتوجيه صاحب المصاحف والنسبة فيكونه لا يبينه

لزم فيه الاستدراك ولا يذهب عليك أن بعض ما ذكره صاحب المحاكات على توجيه الشارح يرد على توجيهه حيث قال فيكون التامع وجود المشتل آه لادخله في الاستدلال وإن قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزايد تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد فيكتب حاشية لعدم ورودهما ﴿ ١١٢ ﴾ حيث يمكن أن يقال

قوله والامكان امكان وقوع الابعاد اشارة الى تناهي عددا لابعاد فكانه قال لولم يوجد البعد المشتل على الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد بطريق التسمية وقوله فيكون التامع وجود المشتل على محدودة اشارة الى تناهي عددا لزيادات فكانه قال لما تناهى عددا لابعاد فلا يكون هناك الابعاد متناهية متشعبة على زيادات غير متناهية وقوله فيصير البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد فكانه قال لما تناهى عدد الابعاد والزيادات صار البعد بين الامتدادين في زايد القدر الى حد لا يتجاوز في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى لا يقال لاحاجة الى بيان تناهي الزيادات بل اذا لزم تناهي عدد الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو المطلوب لانا نقول لم يتجهل الشيخ التالي وجود اعظم الابعاد بل يكون البعد محدودا في الزايد ضد حد لا يتجاوز فلا بد من بيان تناهي الزيادات وان كان زيادة التوضيح (قال المحاكات واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع الانتهاء من الجهتين) قال بعض المحققين الطعاب الهندسية كثيرا ما تجني على الفروض والشيخ قدس البرهان على فرض الخط الاخر على طريق الفروض المستعملة في الرياضيات واليه

الموضع ان هذا النقل غير مطابق لما في الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوى وماع تقدم مقدم فليز ان يكون الحاوي متقدما على المحوى فيعود المحذور احب بان تقدم العقل على المحوى بالعلة والحوى ليس علة للمحوى فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان ماع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وماع التأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود اوفي التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي والتشاكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الملاء وعدمه على تقدير ان يكون عدمه مقيرا لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الملاء عدمه الملاء فعدمه الملاء وعدمه عدمه من الوجود وان فرضناه مقيرا له فلا قل من ان يكون لازما له واما الاثني في فكما اذ صدر معلولان عن عللة واحدة من غير تعاقب لاحدهما بالآخر فحيث قال ماع المتأخر متنا حرا اراد المعية التلازمة فان التلازمين اذا كان احدهما متأخرا من ثبات او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا بمخالفة وحيث قال ماع المتقدم ليس يتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام يحتمل ان المعية يازاه المتقدم والتأخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه لومتأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيجي كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فاعلم ان ليس منهاها الاسلوب التقدم والآخر لكن لا مطلعا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر المعية في الزمان ان يكونا واقعيين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ بتحقيق امر هاول لول وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فمتقدم ومتأخر والا فان لم تعتبر العلية فيها فلا معية في العلية وان اعتبر العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او لاخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم

اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾ هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر يمكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هي ان الشيخ نفي البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يفتي دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا التبع عن تلك المواضع فمن

مراده ان الخلف لم يلزم من نقض الذي بل من انقضاء امر آخر مفروض اليه فرما يكون حشا الاستحالة
هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض في الذي فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير قد مضت مع نقض
الذي يستلزم الخلف ﴿ ١١٣ ﴾ وظهور الخلف ولزومه من نقض الدعوى مما يتوقفه على مجرد

انقراض المذكور واعتباره
ولا يتوقف على وقوعه ونقضه
ولا على امكانه ايضا انتهى اقول
قد سمعنا وجه لاره في كلام القوم
يدل على امتناع الانهائية مطلقا
فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك
الخط لا يكون جوهريا لمساكن
من امتناع الجزء ومافي حكمه فتمين
ان يكون عرضيا فلزم وجود سطح
غير متناه في جهة اطول وحيز لا شئ
في انه يمكن فرض خط آخر مواز له
ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما
الى الآخر مع عدم حركة مبدئيهما
عن موضعهما الذي كانا حين
الموازاة هناك او تحريك كل منهما
الى الآخر حتى يقع بينهما التماس
والسلافة بحيث لا يزول عنهما
الاستقامة ولا يمكن التماس بالنفس
منهما او من احدهما ولا بفرض المنقسم
منهما الواقع في الوسط ايضا لانفاة
كل واحد منهما لاستقامة الخطين
على ما هو المفروض فتمين ان يكون
الملافة والتماس بنقطة موجودة
في طرف احد الخطين او كليهما
فيلزم التماهي وتقول ايضا لابد
بعد الاقطاع من اول نقطة يقطعان
بها وكل ما فرض اول التقاطع
كان التقاطع ينقطع فوقه وهذا
قريب الاخذ من وهان المساحة
ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا
لواحد هما المسافة الغير المتناهية

والثاني اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في النية الاحال احدهما
مع الآخر او وجود الاشكلان ان اللعبة في اللعبة ان كانا عشرين لم يمكن ان يكونا
بالفاس الى امر واحد وان كانا مئولين فان فرضنا انهما مئولا مائة
واحدة لم يجز ان يكونا مئولين من جهة واحدة بشرط واحد في الحقيقة
يكون اسند هما الى عشرين فاذا كان احدهما مائة والآخر مئولا
لشيء آخر يكونان معا ايضا في اللعبة فلا موجودا الا واحد هما مائة
للآخر او كانا معا في اللعبة فلا بعد في ذلك بل كل موجود دين اما ان يكون
احدهما مائة والآخر او يكونا مئولين مائة واحدة لانتهاء الطال الى واجب
الوجود واما اللعبة في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى
اذا ازداد احدهما شرفا فصار متقدم ما اذا قرر هذا فنقول ان اجرنا
الكلام على ما هو المعروف في تفسير المية فالقدمتان في التقدم والتأخر
والجهة الزائديتان يقيتان وان كانت بحسب اللعبة فامع التقدم على ثالث
يمتنع ان يكون متقدما عليه لاسمحالة اجتماع هاتين على معلول واحد
وما مع التأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه
لا يجب ان ليس كل ما لا يكون مائة ولا مئولا لمعلول يكون معلولا لثلاثة
فان كانا كانت بحسب الطمع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر
احتياج محتاج اليه المتأخر واحتياج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب
كما اذا كانت المية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطمع او اللعبة او بالعكس
فالتقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كانهما بديهيان لكنهما
ليسنا بديهيين ففعل من بدعيهما تصوير المية انهما باي معنى وتصور
التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهم وان اجرنا على تفسير الشارح باللائم
والنصاحب فهم واجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان
المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسنذكر من اعم الكتاب ورد
عليه شيان احدهما النقض بان العلول ملزوم للعللة البعيدة ومتأخر عن
بالعلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل مائة ملازمة لمعلولها
وتستعمل تأخرها عن نفسها والآخر الاستدلال عليهم قالوا الجسمية لما لم تكن
متقدمة على التماهي والشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم
المتقيد الحركة لا يتقدم الجهة فهو اطول الجهة او يتأخر عنها واذا كان
المراد بالجهة التلازم وهما متلازمان فالاحتاجة الى هذا البيان وان كان

فقد مان متناه هذا خلف ﴿ ١٥ ﴾ (قال المسالك) وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل
للاستدلال الجسماني) اقول اذا ثبت هذا التماهي في جهتين فلا شئ في انه يحيط به حدان من جهة التماهي
فيهما ومن المعلوم انه يحصل حقيقة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاساطة غير مائة فلو لم يكن هذه الهيئة داخلية

في التشكل فدخلها في أي مقولة كان مشكلا والقول بأنها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاطاحة التامة تحكم محض وتصف بحث فأوقع في بعض عباراتهم من تقييد الاطاحة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على آياتهم امتناع ﴿ ١١٤ ﴾ اللاتماهي مطلقا بدلائل

المراد معنى المعبية معهما عاد الاستفسار والتعوض في المعبية والتقدم وتأخر قوله (الثالثة) أنا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التماهي والتشكل لما كان المطلوب من هذه المقدمة أن التماهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسمية ليست ههنا لهم بافهم غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فيبان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست ههنا مطلقة سواء كانت جسمية او توجبه والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون ههنا للتماهي والتشكل واما ان الصورة النوعية ليست ههنا لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله (اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) أشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والتمنع اما دفع المعارضة فهو وان حاصل ما ذكرتم تأخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر التشكل والتماهي عن الصورة الشخصية من حيث انها مشخصة فاذا ذكرتم لا يصلح المعارضة واما دفع التمتع فهو اما بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التماهي والتشكل وان لم تنفك بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليها والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فحقا غير متأخرين عن الصورة الشخصية فان قلت هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن السهول احتياج الشيء الى ما تأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما تأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الابن والوضع وان كانا عرضيين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من سمعه يقول لسا نمقل العوارض الشخصية فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود العروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التماهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما في الوجود في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الابن حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودان فلان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والقديم الشخص زوالها بل الحق ان الشخص هو المبدأ

آخر كالمسألة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلية في الشكل والشيخ تصححها نال اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتماهي مطلقا باطل ففما ذكره الشيخ كفاية ههنا في مقام بيان استلزام الامتناع للشكل والتماهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي في المطاوع وان لم يطلق عليها لفظ اشكل بل ولو لم يكن داخلية فيه اذا كان الشكل يقتضي الهجولي كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يجهي فندبر (قال المحاكات وعن الاخيرين آه) هذا الجواب ظاهر الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن اعتراض السامع فهو ان المسألة بالنقطة الموهومة المحضنة والاخرى عينية البعثة مما لا اعتبار له بخلاف المسألة مع النقطة المفروضة في عدم موجود وبد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في الجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرناه نقل سيد المحققين في شرح المواقف هذا الجواب جولي عن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرناه انه قد نقل

عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذا لا يلزم من حدوث المسألة الا ان يكون له زمان هو اول ازمته حدوثها فلا يكون المسألة الحادثة مسبقة بمسألة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد ههنا نقطة هي اول نقطة المسألة في الزمان بل ان تقول لامسألة في حال الموهومة بل لا بد من وجودها

من حركة واقعة في زمان فاذن وجدت كانت المسامحة حاصلة في كل آن بفرض في ذلك الزمان وتلك الائنات المفروضة فيه غير متناهية أي لا يقف عند حد فكذلك المسامحة التوسمية ههنا وكل واحد منها الماهوم مع نقطة أخرى فلا يبين نقطة أولى يقف الوهم ﴿ ١١٥ ﴾ عندنا وهل هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان

توجد فيه وحيث فلا بد ان يبين لها ولسانها جزء اول في الوهم لكنه محال لا قال المسامحة آتية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة بأخرى في الوهم لا نقول مسامحة الخط للنقطة آتية واما المسامحة المذكورة اعني مسامحة الخط للخط فلا يتصور حد ونهاية الا بان توجد حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامحة الا وهي مسبوقة في الوهم بأخرى الى غير النهاية فلا يبين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة اذ لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة بأخرى والا لم يوجد مسامحة غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فذلك المسامحة انما هي باول النقطة ولك ان تجعل ذلك السمع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض ففهي تدفع النظر عنه قلت لانسلم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان يبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة بأخرى ان ارد بها مسامحة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطلانه وان ارد بها مسامحة آتية فهو ممنوع

افاعل فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية في الغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية واما اقول هذا انما يكون لو ارادوا بالشخصيات علل الهذبة لكذلك متعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحيث يدفع الشبهات بقي في البحث نظران احدهما ان الصورة الشخصية لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنها لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للالتفات فانه فيجوز في نظر المناظرة ومستدرك في صناعة البرهان وحيث سقطت المقدمة الثانية الفائلة بان مامع الآخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فلهذا البيان ايضا يخص بها كايين به الامام ومن ههنا ترى اكثر لنا آخرين خصصوا هذا البحث بالصورة الجسمية قوله (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حل الوجود على ان مضاء الشخص لانه استعمله في مقابلة الماهية فحقى الكلام ان الصورة لو كانت على مطلق للهوى لكانت سابقة عليها بشخصها وبطل ما هيتها وعلل شخصها والمراد بطل الشخص الشخصيات التي هي الاعراض المكتتفة فان قلت سبق العلم بالمجايب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لشخصها لازم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يسبق لسبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل الشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهوى وتأخر علل الشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيين ان ماهية الصورة شريكة لعلل الهوى في بالضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل الشخص فلان ان التناهي والتشكل من توابع الهوى فته ههنا بهذا السبل على الفصل بين صورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى فمناه ظاهر وعلى الرواية الثانية مضاء حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مشترك لوجود الهوى أي الوجود الموصوف بالفايزة يحصل بعد علل الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خير بان هذا الكلام مع هذا التمثل مستدرك لا دخل له

لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التدرجي ليس له جزء اول أي كالحركة الى ان في استهالة حدوث المسامحة التناهي في الزمان التناهي بمنا مشهورا على ما قالوا في الكرة الممرجة على السطح المستوي فخير جدا .
 اتبين اقول هذا الكلام من اول الجواب الى قوله قلت عبارة قدس سر في شرح المواقيت يسوي زيادة

أفضله قلن قلت والصولب ما ذكره هناك وأما ما نقل عنه ههنا في دفعه فاقول فيه نظر أما أولا فلأنه بعد وقوع
 للمفروض في الخارج يكون التقاطع المفروض في الخط الغير المتساوي هو جودة بالفعل في الخارج وكون كل
 مسامحة مسامحة الخط للنقطة وقد قدمنا آية وأما ثانياً ١١٦ فلان حدوث المسامحات للغير

المتناهية في زمان مثله ضروري
 البطالان وما ذكره من حديث مسامحة
 الكرة المدحرجة على السطح المستوي
 فليس المسامحة ههنا بالتقاطع الغير
 المتناهية في الحقيقة لان تلك القاطع
 غير موجود فيها وما يوجد فيها
 بالفرض ليس الا العدد المتساوي
 والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية
 في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف
 عند حد لان هناك نقطة غير متناهية
 بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض
 في الخارج فلان لم يكن ان يكون التقاطع
 الموجود حيثئذ غير متناهية وذلك
 كاقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض
 وقوع الجميع لم يكن غير متناهية والا كان
 المقدار الحاصل منها غير متناهية مع انه
 لابد ان يساوي المقدار المفروض والانه
 يمكن ان يقال لعل المحال المذكور
 نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض
 فانه محال جازان يستلزم محال آخر على
 ما هو المشهور ولو قال مسامحة الخط
 المفروض المتساوي للمقدار الغير المتساوي
 من الخط المفروض انه غير متناهية في زمان
 متناهية محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس
 بالمقدار الغير المتساوي في زمان متناهية
 وبين المسامحة والمجازاة لم توجه عليه
 ما ذكره من الجواب ولما ذكرناه انما
 فنأمل والتظاهر ان هذه الحاشية ليست
 منه قد سر سره لانها لم يوجد

في الاستدلال قوله (على انها معلولة من جنس ما لا يبين ذاته ذات
 الصلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهوى لكانت مسابقة
 عليها بوجودها وصلها والالم يكن وجود الهوى من وجود الصورة
 فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلا يقول
 هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهوى اصلا لاطلاقة ولا غيرهما
 لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والحلل واللامتنع ان يكون
 من الصورة وجود الهوى اجاب بما يتوقف نقرر على مقدمتين الاولى
 ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للماهية ونفى بكونه معلول
 الوجود ان العلة من حيث كونهما موجودة في الخارج تقتضي وجوده
 ولا نفى بكونه معلول للماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي
 ذلك المعلول فانه متمنع لنفينا ان الماهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت
 وجود المعلول ولاشك ان الماهية اذا كانت بحيث تنحل حصلت في العقل حصل
 شيء لا يكون ذلك الشيء الاصف من صفاتها وحالها فقتضيات
 الماهية لا تكون الا اعتراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون
 اعتراضا الثانية ان المعلول قسمان مبان للعلل ومقارن لها والمعلول المقارن للشيء
 لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والاسبق في الوجود وقد قال في الوجود
 هذا خاف بل معلولا للماهية وحيثئذ ان كانت علة له لمطلقة كان المعلول
 من احوالها وعوارضها كالفردية للشئ فلما هيئة الثلثة علة مطلقة للفردية
 وهي حال من احوالها فالله لم يكن علة مطلقة جازا لا يكون المعلول
 من احوالها كما في مسئلتنا وبعد بمحمد المقدمتين نقرر الجواب اننا نسلم
 ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعال وانما يكون كذلك
 لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن
 ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهوى معلولة مقارنة
 للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لما هيئتها وار لم تكن معلولة لما هيئتها
 مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء عنها هذا ما نسخ الناطق
 في توجيه هذا المقام وتبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين قوله
 (ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا
 على الامام حيث قال الهوى وان لم تكن معلولة لما هيئة الصورة الا انها
 معلولة لوجودها فان الوازم المعلولة قسمان معلول للماهية ومعلول للوجود

في اكثر النسخ قال الشارح ايكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكيان
 لا يمتنع ان الظاهر من هذا الكلام انه اختلف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنى وان حقيقته
 ما اذا وليس كذلك بل الحق انما مستعين احد مسانيد ارباب الهندسة وهو الذي تله التلوح وعرفه به

أقليدس وثانيها معارف اهل الحكمة الطبيعية وابن هذا خلافاً ممنوياً بقدير قال لمساكن (وقبه نظر)
أقول وبوجه آخر لو كان الجسمية لزوماً لزم أنسابه جميع الأجسام قول المساكين (الذي يقتضيه نفس
الجسمية آن) أقول فيه بحث ١١٧

فتعال كيف يقول الشيخ الهبولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس
بوارد لان مطلوبة الهبولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الامر
بل على تقدير علية الصورة فكأنه قال لو كانت الصورة علة الهبولى لم يكن
ماهية الصورة علة بل وجودها وحيتذ لم لا يجوز ان يقتضى الحلول فيها ان
لا قاعدة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرضنا ان الهبولى معلولة لماهية
الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيها بعد وجودها قوله (هذا الكلام
لا يناسب ما ذكره الشيخ) اما اولاً فلان كلامه ليس في تمثية العلية
بل في نفيها واما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام قبل التمسك
وذلك مما يورث الخط في البحث واما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم
على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحل تابع لتشخص محل
فالو كانت الصورة علة مطلقة للهبولى استحال ان يقتضى الحلول فيها
والا لكان تشخصها متقدماً على تشخص الهبولى ومتأخراً عنه بل الواجب
ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهبولى لكانت سابقة لوجودها
وعلاها على الهبولى ويزعم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا
التقدير وهو كونها علة مطلقة للهبولى محل لانها لو كانت علة مطلقة
لست بها لوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهبولى
على الهبولى وانه محال واليه اشار قوله على انها معلولة من جنس
مالا يبين ذاته ذات العلة اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة
فتقدم على الهبولى بما يقارنها ثم استعمر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم
ان تكون الهبولى معلولة لماهية الصورة لان الهبولى معلولة للصورة عندكم
فاما ان تكون معلولة للوجود والمساهية فاذا لم يجوز ان تكون معلولة
للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم
من ان الهبولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
واحدة بالشخص احباب بان الهبولى ليست معلولة لمساهية الصورة
على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة
بل هي معلولة لعلة ماهية الصورة شريطة اوجز لها واليه اشار بقوله
وان كان ليس من احواله المعلولة لماهيتها اي الهبولى ليست من معلولات
ماهية الصورة مطلقاً ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها
في الجملة ثم لما وصف العلولات بالمقارنة ذكر ان العلولات كما تكون

الجسمية مقتضية له كما صرح به
وذلك بناء على انهم استندوا
بالاوازم الى ذوات المزمومات وحيث
نقول لو اقتضى الجسمية هذا
الحال فان لم يكن طبيعة نوعية
بل جنسية فلا يخاف امان مقتضيتها
الجسمية مقارناً لوصف الابهام
الجنسي او على صفة الثمين وعلى الثاني
فالما على صفة الثمينات النوعية
بسبب الفصول المتعددة او على ثمين
واحد منها والاول محال والا لزم
وجود اليهم في الخارج وكذلك
الثاني والا لزم صدور الافاعيل
المختلفة بالتوحد من مصدر هو واحد
نوعى وهو خلاف اصولهم فنصير
الثالث فحيث ان اقتضى ذلك اللازم
شيئاً هو الشكل كان مقتضى طبيعة
نوعية فينبغي عدم الاختلاف فيه
فتأمل لا يقال مجموع الجسمية وذلك
اللازم يجوز ان يكون مختلفاً بالتوحد
ويصدر عنه لاشكال المختلفة بالتوحد
لانا نقول صدور الافاعيل المختلفة
نوعاً من الكثير بالتوحد اما يكون
من جهة اكل نوع يصدر عنه
نوع من الفعل وايضاً الاختلاف
في الشكل اكثر من الاختلاف الذي
في الجسمية وذلك لازم قال المساكين
(عاشقاً اذا كان الحال لازماً الخ)
أقول فيه بحث لانه من كون الجسمية
مقتضية لكل بواسطة كانت تلك

الواسطة طبيعة جنسية وبالحقيقة يكون مقتضى هو الطبيعة الجنسية لا يلزم تشابه الاشكال وهو ظاهر
واما ما ذكره في الجواب فخرود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة لمتنهي يلزم المحال المفروض وهو تشابه
الاشكال اللهم الا ان يرجع الى ما ذكره مساكين بان يكون مقتضى كلامه ان الجسمية اذا كانت

مقتضية له بواسطة الحقيقة يكون مقتضى تلك الواسطة ولعلها طيبة جنسية فلا يلزم تشابه
افعاله قال المحاكيات (و الاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل
على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال ﴿ ١١٨ ﴾ السدى يدل على وجود المادة

هو الانفصال الطارى على الاتصال
لا الانفصال الخلقى فان قلت اذا تجاوز
الانفصال بين الاجسام المتعددة
جاز بين اجزاء الجسم الواحد
للاتحاد في الماهية فنقول لعل
الانفصال الطارى يمنع بالنظر
الى ذات الجسم ويمكن ان يقال
استشر الشارح بهذا فقال وبالجملة
سبب انفصالات المادة يجعل الانفصال
من اقسام الانفصال والانفصال
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر
لان المقارقات بفعل بعضها عن
بعض فكيف يتخص الانفصال
بالمادة والقول بان الانفصال من جهة
قبول المقدار والشكل مخصوصه
ينقضى المادة فمرعق الى ان يقوم
عليه البرهان قال المحاكيات (وربما
يفطن ان المراد عدم تغاير الاجسام
مطلقا) هذا هو صريح كلام التبرج
واما ما اورده عليه فاقول مدفوع
هذه لانه لا يحد عليه لو كان المطلوب
في الفصل بيان كون الشكل
من الاعراض التابعة للمادة على
ما استقر عليه رأى صاحب المحاكيات
واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة
الجسمية للهوى وانها لا تتجرد
عنها فظهر عدم وروده اذ يتجسد
لا يحال لقوله وذلك لاننا توقف
تغايرها من جهة اخرى على المادة
وهو ظاهر واما ما اورده من البعث

مبانية تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام اشار في هذا المقام وفيه ادراج
دليل في دليل على المذهب قل الامام كان في توجيه الامام دفع دليل على تقيض
المدعى في دليله وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاته ما هو جبه الاحوال في قوله
ليس من احواله المعلولة لما هيته فقد كفي بان يقال ليس معاولا لما هيته بمبنى الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير عليه الصورة والشارح قوله على انها معلولة
من جنس ما لا يسان على التذرع واخذ قوله وان كان ليس من احواله
بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر
ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فما ذكرناه اسد واوضح قوله
(اولئك تقول اذا كانت الهوى) تفر السؤل انكم قلتم ان الصورة
لا يتو لها وجود الاباتاهى والشكل وهما عنجان الى للهوى
فلم اريكون الهوى على الصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم على
لهوى فقد عا دالة معاولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء فله وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها
الما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
والذي ثبت ان الهوى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون
احتياجهما الى الهوى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها
فلا يلزم ان تكون علة فلا ياتي كونها معلولة للصورة ثم قال للامام ندع
في السؤل عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيت
بان الصورة لا يستوى لها الوجود الا للهوى فيكون الصورة محتاجة الى
الهوى ثم قلتم للصورة شريكة العلة فيكون الهوى محتاجا ومحتاجا اليها
متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهوى
في تنفصها واحتياج الهوى اليها في وجودها فالتأخر عن الهوى
الصورة المتشخصة والتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة قوله
(واقول لمساين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة) يحصل كلامه
ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهوى
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقبتها صورة اخرى انعدمت
الهوى فحق البس دل مقب للهوى بالصورة وفي هذا الضمان فظهر لانه
سيد كران للصورة القاسدة الكائنة تقسما ما فيجب ان يطلب كيف هو
ولو كان بين ذلك فكيف يصم بعد ذلك مطلوب باقا لاولى ان يقال المطلوب

خاتمة لفظية تدفع بالثابة في لفظ التشابه والفرينة عليه الدليل المذكور اذا اللازم منه ﴿ ههنا ﴾

على ما عترف به هو الاضداد او على وجه الشرح حيث قال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال
المحاكيات (فنقول الاختلاف غير واقعي في الشكل بل في القيد) اقول الاختلاف الواقعي في القيد لا ينافي مع وجوب الاختلاف

في الشكل بنفسه فهنا اختلافان أحدهما نشأ من الآخر لأن يكون الاختلاف واحدا فمثل ظل المحاكات (لأن ما فرض ما نأخذ ان يعطى اختلاف الشكل) أقول فيه نظر لأن المفروض أن الطبيعة الجسمية تقتضي شكلا معيناً إذا كانت مجردة عن المادة والمادة ١١٩ إذا افترضت بها يختلف عنها ذلك الشكل بجهة مانع عنها من مقتضى ذاتها كما في المركبات المشكلة بأشكال مختلفة

وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول أن المانع يعطى اختلاف الشكل لكن فيما يتحقق وهو مقبض في عالم يقضي فيه ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية وأما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل بما يلزم وجود المادة في الأجسام التي فرض أنها متشككة بذلك الشكل ويمكن الجواب بأن القسم الثاني ما يكون للأمر الخارجى مدخل في لزوم الشكل بل بدأخل الهيولى سواء كان الجسمية أيضا مدخل فيه أم لا وحينئذ كان القسم الأول يمكن أن يكون الجسمية حلة كافية فيه فيلزم تشابه لأشكال بل اتحادها وهذا وإن كان مشتملا على تكلف في لفظ التفاصيل لكن يدفعه بالاراد فليصّل عليه قال المحاكات (فإن الشكل الطبعي القطرة كالبحر) أقول قد عرفت ما عليه قال المحاكات (وهو مانع من أن يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجى هذا في جواب التفتيش الأول وسيورد عليه صاحب المحاكات بأن الشكل من الدوارض الخارجة فكيف يجعل الجزء الوهمي فهذا مانع آخر لأن يتشكل الجزء الفرضي في المتصل بشكل الكل كان الكيفية الحزنية أيضا مائعة قال المحاكات (وهو وارد على الأول

هنا قسم الصورة على الهيولى وأما كيفية التقدم وهي أنها تشارك شيئاً آخر في العلية فذكره في ما امتنع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الأول أنه ثبت أن الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه إشار بقوله وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة الثانية إن الهيولى لو كانت متقدمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة أما بالذات أو بالزمان وأنه محال لما مر في الصورة فأنه لو سبقت للصورة لسبقت بـه. لأن وجودها فيكون سابقاً بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة إلى الشرطية الأولى لأن المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى أن يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يورن وجودها ولو قال المراد بيان إقامة الصورة للهيولى وامتناع إقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل أن كلا من الصورة والهيولى ليست حلة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة لله في خلاف الهيولى فإنها كما استحال أن تكون حلة مطلقة استعمالاً أيضاً أن تكون شريكة لله لأنها قابلة بمحضة والقابل لا يكون مطلي الوجود وفيه نظر لأن شريك الله لا يجب أن يكون مطبوعاً للوجود فإن الصورة مع أنها شريكة لله لا تعطى الوجود بل تعطى الوجود هو المبدأ الفارق على حاسبي غاية ما في الباب أنها تكون جزءاً لله وأما الهيولى حلة قابلة للصورة والله القابلة جزءاً لله التامة وأما الشكل الأول فتدفع لأن التقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والتأخر الصورة من حيث أنها متشخصة فلا منة فضاء بين الكلامين وأما شك الثاني فهو أنه لما قال الشيخ الصورة مقبضة للمادة لأنها إذا افترقت المادة فإن لم يحصل عقبها بدل لها انعدمت المادة لا امتناع خلوها عن الصورة فمقبض البدل فمقبض المادة بالبدل فيكون الصورة مقبضة للمادة واعتراض الانام بأن قوله مقبض البدل فمقبض للمادة بالبدل لا يصح على الإطلاق أي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء متبعية لأن البدل أعراض الجسم من الآن والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه إذا زال إن معين أو شكل معين أو مقدار معين لم يكن بد من أن يحصل بدله لا امتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقبضاً لكان هذه الأبدال مقبضة للجسم وأنه محال والالكان تلك الأعراض صوراً مقبوضة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

إبصاراً أقول ويصدق بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكات (والجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على وجهين بل لزوم أحد الآخرين) هذا وبقائه لا يلزم كلام التارخ في حل المت حيث قال وبالجملة لا يمكن أن يحصل الاختلاف إلا بما يجعل الانفصال حلاً لا انفصالاً لخصاله كما يقتضيه الجواب فلهذا يمكن أن يكون جمل كل واحد

من الفعل والافعال لازما مستقلان الفصل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الاتصال في الجسم الواحد في صورة التخلل والتكاثف وفي الشبهة التي تبدل اشكاه ضروري الان الشخ لا اراد الزام المحال في جميع الاجسام المتعددة والواحد من غير مقابلة الى جسم آخر جعل الوازم القدر ١٢٠ ❖ المشترك وانت خير بانه يمكن

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجمع المقدمات
 لازم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقبولة لا طراد الدليل فيها
 مانها اذا زالت فلولم يحصل ابدالها فعدم الجسم والمادة فمقبول ابدالها
 مقبولة للمادة تلك الابدال فيكون الاعراض مقبولة للمادة فتكون صوراً ونفري
 جواب الشارح اننا لنسلم ان تلك الاعراض ليست مقبولة للجسم فبقية ما في الباب
 انها لا تقبل في جسميته ولكنها مقبولة في شخصتها فالامتناع
 خلو الجسم منها يقتضي احتياج الجسم اليها في شخصتها قوله لو كانت
 مقبولة للجسم لكانت صوراً قلنا لانسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقبوم
 ضرورة والتشبه من ايهام العكس فان كل صورة مقبولة وليس كل مقبوم
 صورة اما الصورة جوهرية مقبومة جوهرها وتلك الاعراض افاضت في الخفية
 اعراضا واما قوله من حيث هو اين مالمخ فهو جواب لسؤالين الاول
 ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في شخصتها يلزم انعدام الجسم
 انعدامها وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة
 لا المعينة فالجسم يحتاج في شخصتها الى الابن من حيث هو اين مالمخ من حيث
 هو اين معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض الشخصية ان كانت
 مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون
 مشخصة لاننا نقول الشخص لا يوجد في الخارج لاوله عوارض تلزمه متى اقدم
 شي منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي السماء بالمشخصات للرومما
 الشخص من حيث انه شخص وعليه تبه بقوله امتناع تفكك الجسم عن ابن ما
 اتماقتضي احتياج الجسم اليه في شخصته فهي وان كانت مشخصة لوجودها
 في الخارج لكن لا تدخل لشخصتها في الشخص لان الشخص من اعتبار
 لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك
 الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقبولة للجسم لازم الدور اجاب بانها محتاجة
 الى الجسم من حيث انه جسم والجسم الشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا
 دور فلو قيل لشخص العرض توقف على شخص العرض فكيف يحتاج في
 شخصتها الى العرض فتقول احتياج العرض في شخصتها الى نفس العرض
 لا الى شخصتها فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره
 ان مقبولة البديل لا يكون مقبولة بالبديل بل الا لازم ان مقبولة البديل مقبومة للمادة
 بالبديل في شخصتها فان مقبولة الابن مقبومة للجسم الشخص بالابن
 وان لم يتخرج الجسم من حيث هو البها وذلك لا ينافي اقامة الصورة

حل كلام الشيخ على ما ذكرناه من
 تعدد الوازم قال الشارح وبقيت منه
 احتياج الصورة الجمعية في وجودها
 وتخصها اراد بالوجود الوجود
 الشخصي اي وجودها متشخصة
 وتخصها تفسيه وبين الوجود
 ويصرح به صاحب المحاكات فلا
 يلزم الدور من كون الصورة شريكة
 اهل وجود الهوى على ما سيجي
 هذا ان حل الوجود على الشخص
 وان حل على معناه يمكن دفع الدور
 بان الصورة من حيث النوع متقدم
 بالوجود على الهوى لاي الصورة
 لا بشرط شي اذ لا ينافي ذلك ان
 الصورة الشخصية مآخرة بالوجود
 من الهوى مع ان وجود انتهى
 والشخصي واحد في الخارج اقول
 وذلك بان يقال الطبيعة صارت
 موجوده بهذا الوجود فوجدت
 الهوى ثم صار الشخص موجودا به
 وذلك بناء على ان التقدم الذاتي
 يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام
 الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة
 لا بشرط شي على الطبيعة
 المأخوذة بشرط شي مع تصريحه في
 مواضع بالتحادها لوجودها فتم منه
 ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان تقدم
 باعتبار الاحقية بذلك الوجود
 الواحد وحيد لا يعني ان يكون هذا
 القسم والاحقية برتدين هذا تحقيق

هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف في المادة في
 التوحي) اقول الفلاس كما مر ان الكلام في الشكل الشخصي وحيدته يقول لو اقتضى الصورة الجمعية هذا
 لشكل الشخص لختلف عنها لانها طبيعة نوعيه قد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف شخصها

ولا يختلف وإن أورد عليه أنه يجوز اختلافه بسبب اختلاف الشخصيات كما أن مقتضى الطبيعة الجديدة يختلف باختلاف الفصول النوعية فإن قلت يجوز أن تقتضيه الصورة الشخصية ولا يختلف الشكل الشخصي عنها قلت تشخص الصورة إنما هو من قبل الشكل ﴿ ١٢١ ﴾ إذ عندهم أن التشكل من العوارض الشخصية هذا

ثلاثة وعشدي أن هذا الجواب غير موجه لأن المدعى أن الصورة مفقودة للمادة في وجودها فيكون المراد من إقامة البدل للمادة إقامتها في وجودها فكلام الامام أنه لو كان كل دل مقايي الوجود لزمن أن يكون الاعراض اللازمة مقوية للجسم والمادة في وجودها فتكون مهورا إذ لا معنى للصورة إلا حال بقيم وجود المحل فالقول بأنهما بقيم الجسم في شخصه خارج عن التوجيه فكان الشارح ظن أنه أثبت كون الجسم صورة ومحلهما مادة وههنا ثبت كونها مقوية للمادة وهذا سهو فيما يزعمه أنه سهو لأن الثابت بالبرهان ليس إلا أن الجسمية قائمة بالغير وأما أنها صورة وهو مادة فاما ثبت في هذا المقام لو لم البيان وأعلم أن المدعى أولا كان شركة الصورة لعله الهوى وقد ذكر في دليله أقساما أبطل بعضها وفق إبطال البعض الآخر وبمحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسر الشارح إدراج دعوى أخرى في هذا البين قبل إتمام الكلام الأول ولا شك في أخلاه بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فإنه ينطبق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز أن يكون شيان كل واحد منهما إتيان به الآخر) لأن المفهوم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم عليه فليزمن أن يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وأنه محال ولا يجوز أن يكون كل واحد يقام مع الآخر لأنه إما أن يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر أولا فإن لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جازان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وإن تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير في الآخر فليزمن الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الردود ذات احدهما وأما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما مفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر ولا يرجع الى القسم المتقدم وهو أن يكون احدهما عللة للآخر فقد تعلق باقي الكلامان وههنا نظر لأنه قد تقرر في أول البحث أن المراد بقيم كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجسميين وبقيامه مع الآخر الاستثناء من الجسميين فإن أريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد للاستثناء بالاحتياج وعنده ذلك فيصح في الاستدلال وإن كان هم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

والتعقيق إنما كان الكلام على فرض كون الامتداد متفككا عن الهوى وكان مشكلا بشكل معين فليزمن كون جميع الاجسام متشكلا بذلك الشكل المعين على تقدير كونه متشخصا الجسمية نفسها فقط اذ لو كان لغير مدخل فيها كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثاني والقسم الاول أن تكون الجسمية مستقلة عن اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكات (كني أن يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن أن يقال مقصود الشيخ من الاطلب في أمثال هذا مع أنه يفسره الاختصار في الكلام أن الطريق المشتمل على الاطناب يتضمن فوائد أخرى غير اثبات المطلوب قال المحاكات (فلم يكن الى التفسير ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا غبار فيه واذا كان مقصوده الإبراد على الشيخ باختم كلامه على القسوس والاستدراك فالجواب أنا بحثان المراد ذلك والفاقد في هذا التخصيص ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدققة التي ذكرها آنفا فتذكر قال المحاكات (وأعلم أن الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج) اقول الفرع المذكور في السؤال يقتضي

سوفي الكلام أن يكون بمعنى ﴿ ١٢٦ ﴾ الفرع المذكور في الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فإذا كان الفرع الاول بمعنى التقدير وكان المعنى أنه لو قدر أن يكون لجسم جزء في الخارج كان متبادرا لكنه في الشكل وكان يحصل السؤال أن لو قدرنا الفلك جزءا في الخارج كالتصنيف السحابي مثلا لم يكن ميتا

بشكل الكل البنية والام يمكن كل الفلك مستديرا بل مقول لو قدر الفلك جزء في الخارج الى جزء كان لم يكن متشكلا بشكل الكل اي بشكله المقدار المقدر بالخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لان سوق الكلام في الشكل الشخصي والازم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحليين ﴿ ١٣٢ ﴾ وما ذكرناه وان اندفع به اليراد

عن الشيخ لكن لم يندفع به اليراد عن الشارح لتصر مذهبنا المراد بافترض ما هو من القسام التسعة القسم للصفة الخارجية قال المحاكمات فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء اقول قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل المعين المتقدر بالمقدار المخصوص بل في الشكل الشخصي وحيث لا يخلو توهم التساوي بين شكل الكل والجزء هذا وما ذكره من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف قال المحاكمات (وقيه فطر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل الخ) اقول كون الجزء على مقدار حاصل لكتله بالفضل غير مستحيل بل جازم من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحداث بعده هذا المقدار والا تساوى الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ان المقصود التشابه في المقدار ايضا بل في الشكل فقط ما دل على الشارح (والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها) اقول اختلاف المادة بالكلية والجزئية لا يمكن استناده الى ذات المادة لا محتوائها في الكل والجزء كما تعلق تساوى ذات الصورة

بالآخر وجاز قسم الثلث وهو ان يتلقى احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام ثمة ونقضا بالمتضامين واجاب الشارح عن المنع بان القهوم من كون الشيء غريبا عن غيره ليس الاصح وجوده بمكون الغير وهو غير صحيح فان الله غيبة عن الطولي مع امتناعها فكما عند وعن النقص بان المتضامين معلولا عنه واحدة وايضا بينهما اما المتضامين الحقيقين فلا نهما معلولا عنه واحدة كالنولد لاناوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو الابطل للصورة واما المتضامين المشهوران فلا تسام معلولا عنه واحدة كالنعل مثلا وكل منهما محتاج لأكلاه بل بعضه الى الآخر لا الى كاه بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر او الى جزءه حتى اذا نظرنا اليه معا انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحيث لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلول على ثالث يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالآخرى فان شخص كل منهما موقوف على ذات الآخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما ينشأ من تعلق كل من المتضامين بالآخر ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر بل لا يلزم ليس التعلق كل واحد منهما بالآخر فينبذ يجوز استثناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى والصورة مع الآخرى على وجه يعلق كل منهما بالآخر وهو لا يلزم بطلان التلازم بينهما على ان انفس لا ينصهر في المتضامين بل هو لازم بالقضاء بالتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة داعة وتلازمهما ولا توقف لاحديهما على الآخرى فلو استلزم الاستثناء صحة للتفرد لم يقتضى بين المتضامين تلازم اصلا قوله (وتظهر من ذلك) جواب سؤال قدماه هو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما معلولا للآخر والى ما يكون معلولا عنه يقيم كلا منهما بالآخر معه فالتلازم بين المتضامين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانها لا يمتنع فيها فاجاب بان لعملة التي بين المتضامين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازمان

في الكل وجزءه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان بطلان اختلاف المادة مما هو من جهة الاعراض فان قيل نعم نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستمدا الى اختلاف الاعراض القائمة بها من غير حاجة الى المادتها اختلاف الاعراض يستمد الى المادتها لان قبولها يستمد الى الاعراض

والانفصال من لواحق المادّة فمثل وبإضافي صورة كان الجزم والكل حادثا بلزم الاحتياج الى المادّة لما نفرد ان كل حادث
فيه ما عني في حال كلام الشارح على ان المادّة يكثر بذاتها اي للمادّة اخرى وسبب قصره بذلك في الالهيات
وحفظه لا ينفك يكثرها بالاعراض ﴿ ٦٢٣ ﴾ صرح بذلك في الجبر بدقيق هذا كلام وهو ان المادّة تكثرها

في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها
وفي الضمير لا يكثر بذاتها بل
انما يكثر بالعرض من قبل الصور
التكثر بالاعراض القسامة بولدها
وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض
تكثر تحقيقا لا شخصيا من جهة
الاعراض وسبب تفصيله
في الالهيات قال الشارح وتبين
منه انها هي التي يبد شخص
الهيولى اقول لو تبين منه ذلك
لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان
القسم اثنى من المقدمات اذ لا يتحقق
الوجود بدون الشخص فهذا
الطريق اخصروا خف ثم اقول
لا يقال قد سبق منه ان الهيولى
ما يحتاج اليه الصورة في شخصه
فلو كانت الصورة قيد شخص
الهيولى لم الدو لا نقول شخص
كل منهما بذات الاخر على ما سيجي
ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم
ان ضم الكلى الى الكلى لا يفسد
الشخصية لانا نقول مرادهم
ان يجرد الضم لا يحصل شخص
حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان ينفذ
امر كلى شخص نفسه او شخص
كلى آخر ولهذا قالوا الماهية
قد تكون على الشخص فيكون النوع
محصرا في الفرك وذلك مبنى على ان
مرادهم من العلم المرحم والشخص
لا العلم الفاعلية حتى يكون فاعل

في الوجود والتضاد فان تلازم ما في التعقل والهيولى والصورة ليست
تضاديين والما برض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة
فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة التعقل في التلازم
بين الماهيتين فلا ينفك نفسا فتقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج
فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من التفويض اليه
المتجسدين لا يقوم احدهما الا مع قلم الاخر وهو التلازم بين الوجودين
وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لا تلازمان فاما
ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احدهما الى
الاخرى وحيد امان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من
جانب الهيولى فالصورة امان يكون على مطلقة وهو ايضا محال اوجز
العلم وهو المطلوب وهذا مقفوض بالاغراض الازمة للهيولى كالشكل
والمقدار والابن فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة
الشكل فليزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
وهذا هو التعقل الذي اورد الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض
بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
الى الحل فكيف يكون جزءا من علمه ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج
في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم ينف على دفعها ذهب الى
عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن
مقيدة للهيولى لم يكن صورة ولا علمها هيولى قوله ﴿ يجب ان يطلب كيف
هو ﴾ كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست على الهيولى بل هو مع شيء آخر
واما ان علمها وتقدمها من حيث هي الى من حيث هي صورة معينة فهو
بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله
(اشارة اعم يمكن ان يكون ذلك احدا لا مقام العلم انه لما ثبت ان بين الهيولى
والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز
ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فثبت ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر
انه يتبع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة على لوجود
الهيولى فلا يخلو ان تكون على مستقلة او لا تكون بل جزءا على والاول باطل
فقد صرح ان الصورة جزءا على فلهيولى انما هو جدهن الصورة وعن شيء
آخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء عملا اصلا لوجهين

الاول احد الشخص امر استكسبا او يمكن المطلوب من اصل الاغراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس
مبنى التوقف على الشيء العلمية وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في الشخص من جهة ان
الصورة شخصية بغير هي مثل الشاهي وانما الشكل للتوقف على الهيولى وسبب ان العلم في الشخص

ذكي تلك التوارض باعتبار انها الوازم للشيء لان لها دليله بالذات على الامر بالسكون لانه لا يكون شأوا
 اليها بالذات قد اشتبه بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات لان الاشارة الى الشيء بالذات بله هي خارجة عنه فكونه شأوا
 بالذات والعرض ليس معبراً بالذات واقول فيه بحيث اما ولا (١٢٤) فاما لو افق بحيث الحاصل ان الاشارة

اذا كان اعتداد اخطا كان الاشارة
 الى النقطة المشهية فذلك لا يتعدد
 اليها بالذات والى الحظ والسطح
 والجسم بالتبع واما ثانياً لان الشيء
 ولما كان الممكن انه هو من جهة الجسم
 والمقدارية فالخير بالذات والى
 له كان انما هو والجسم التاملي الذي هو
 عرض والجواب عن الاول ان المراد
 ان المشار اليه بالذات بمعنى في الواسطة
 في العروض دون الثبوت هو الجوهر
 على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرته
 وما ذكرنا في بحث الحاصل ان الاشارة
 الى النقطة بالذات والى الحظ بالتبع
 معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة
 بالذات والى الحظ مقصودة بالتبع
 ولما قلنا بين ان يكون الشيء مقصودا
 بالذات وبين ان يكون متأخر بالذات
 عن الشيء المقصود بالتبع نصب
 الوجود والصدق وعن الثاني
 ان المقدار الذي الجسم التاملي انما يكون
 واسطة في ثبوت الخير للجسم الطبيعي
 الذي هو جوهر قائم بذاته بدون
 العرض كما ان التاملي واسطة في ثبوت
 التشكل للجسم دون العروض فقام
 قال المحاكات (وان يقال بتفصيله يقال
 عرض اشارة بتداليه) اقول يمكن
 ان يقال هذه الكلية المخصصة قد
 استفادها من التجربة التي كانت عكسا
 للكلية المذكورة في ثبوتها فليكن تلك
 الكلية مستندة فقام قال المحاكات

اخذها انه الاصل في العلية لا الواحد بالخصوص السخر الوجود كالهوى
 والثاني انه يفيد اصل وجود الهوى من حيث كونها بالقوة قلنا كون
 الهوى بالقوة عبارة عن إمكان وجودها مع عدمها فلهذا نأمر ان إمكان الوجود
 وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمه هو وليس من المبدأ فاستدل
 بوجود الهوى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهوى له ما به الشيء
 بالقوة والشيء ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهوى وبصير
 بالفعل عند وجود الصورة فالرأى انه يفيد وجود الهوى من حيث كونها
 بمجتمعة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجتمعة بالفعل فالتوبة ليست
 في الوجود بل في الجسم والصورة لا تفيد الاخراج وجود الهوى
 المستفاد من السبب الاصل الفضل في الجسم لا في معنى الوجود وفي قوله وهو
 كما ذكرناه وجود ثابت مفارق لثبته على ترتيب الموجودات والانسيق
 من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائماً الوجود
 له واما وجود الهوى وان يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جسماً
 او جسمانياً اشتمل على مادة وصورة فكون الصورة له لا ينافي مع غير ما يجب
 ان ينتمي الى المفارق فذلك والا مع بعض المحالات كما يلزم ان يكون
 الصورة كلية تامة للهوى وهو محال وذلك المبدأ المفارق اما ان يتوقف
 تأثيره على الجسم وحينئذ يسود المحالات ايضا ولا يتوقف فاما ان يكون
 واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة اتصال صدورها
 عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم
 من الاجسام مبدأ مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمانية ويتوسطها
 واما انها هي لاها فقد حصل الانسيق من عالم الاجسام الى عالم المبررات
 ومن الشاهد الى الغائب واما العين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه
 الصورة المطلقة المصغولة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة
 فاحصاً لا قسم الباقي ان الهوى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
 من الصفة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون له
 وجود المادة شيئاً مع الصورة حتى يكون المادة بما يفيض وجودها عن الشيء
 لكن يستحيل ان يكمل فيضاً عنه بلا صورة البتة بل انما هي الامر بهما مجتمعا
 فيكون ثقل المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت ثم ان بعض
 الاذهان قد انسلق من قوله بوجود عن سبب اصله عن معنى الى ان الصورة

(وايضا كلام الشيخ في الهوى للمفارقة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ **جزء**
 ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع للهوى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع
 لها والواسطة في الثبوت اهم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في وقت الوضع للهوى ثلث من مفضل بجملة مدخلة الصورة في وضع الهوى وكونها واسطة في قرينة
لهوى لا يتم هي مطلق الاقتران بشاغل ان مدخلة الصورة في وضع الهوى لا يتصور بدون علاقة اقترانها بها
ثم اقول يمكن اثبات كونها ﴿ ١٢٥ ﴾ واسطة في عروض الوضع والاشارة للهوى هو جهن احدها

انه لا شك في ان الجسم خبر او احدا
ومن العلوم بالضرورة انه لا يمكن
ان يكون امران كان كل واحد منهما
مغضيا بالذات بهذا الجسم
والا لزم ان يداخل المغضيا بالذات
في غير مغضيا بالذات الاخر
وقد ادعوا استحالة في بحث امتناع
تداخل الاجزاء التي لا تغير وثانيهما
انه لا شك ان للصورة مقداران كانت
الهوى مشارا اليها بالذات كان لها
مقدار بالذات لان الاشارة بالذات
يقضي التعيين بالذات وهو يقضي
قيام المقدار به بالذات فان كان ذلك
المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسم
لزم قيام عرض واحد بمعين وهو
محال والا لزم تداخل المقدار هذا خلف
قال المحاكات (وان قبلت الصورة فلنوق
الصورة لها يمكن بحسب ذاتها) اقول
فيه نظرا لا يجوز ان يكون مقارنة
الصورة بمكان مطلقا لكن يجب تحريدها
لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها
هوى انما يقضي امكان المقارنة المطلقة
للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها
واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها
يتمتع بالنظر الى ذات الهوى ونظيره
ما يقال في الزمان ان هدمه بصد وجود
ممتنع وان كان هدمه مطلقا يمكن نظرا
الى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادة
المعدوم ان الوجود الطاري على العدم
الطاري على الوجود يجوز ان يكون

جزء الملة الفاعلية حتى ان الملة الفاعلية للهوى مجموع الامر بن افعال
والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة للملة الهوى لكنك تعلم
ان البرهان لا بدل الا على انها جزء الملة واما انها جزء الملة الفاعلية
فالبرهان لا يساعد عليه قبل المراد بالملة في التقسيم الملة الفاعلية حتى يكون
تفر برهان انها الثلاثة فلما ان يكون احدهما ملة فاعلية والاخرى
اولا يكون والثاني باطل والالكانا معلولى ملة فاعلية واحدة بغير كلاهما
بالآخر او معهما محالان واذا كان احدهما ملة فاعلية لم يجز ان يكون
هي الهوى والصورة ليست ملة مستقلة تكون جزء الملة الفاعلية
ولو كانت الملة كذلك على الملة الفاعلية لم يخصر القسم الثالث فيما يكون
الملة الثانية بغير كلاهما بالآخر او معهما لجواز ان يقيم احدهما بالآخر
من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما ملة غير فاعلية
وقد مر مثل هذا غير مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ
المفارق لا يكتفي بوجود الصور المتعاقبة والالكان دائمة الوجود فتوقف
قبضاتها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث
ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا
لا يتأني في الابصر كسرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين
للسبب الاصل يتغلب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المقضي
لتعقيب الصور والسبب المقضي لتعقيب الصور هو ملة الصور المتجددة
وهذه الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها ملة والمعدات لا تكون
موجدة بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخرى متعاقبة وفيه نظر لانه
لو كان المعين هو الملة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهوى لزم ان
تكون الهوى ملة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهوى
توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخرى وقوله من وجه
في قوله حيث ان يكون السبب الاصل ايضا دخلا في المعين من وجه لا وجهه
لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حل المعين على سبب
الصورة والحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد
الاقسام الباقى التي هو ان يكون الصورة جزء الملة وكون ملة الصورة جزءا
لا يستلزم كون الصورة جزءا قوله وعلى التقديرين جميعا فقله اذا اجتماع
تواجد الهوى بربها اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

ممتعا بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا يمكن لها النظر الى ذاتها فله المحاكات (اثنى ان الكلام في هوى
الاجسام فلما لا لا حيلة في اجسام واحوالها اعداها التفتيش) اقول فيه نظرا ذلك المقصود من الفصل يسكن استلزام
الهوى للصورة على ما صرح به الشارح حيث يتناول لخص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهوى التي تقارن

الجسمية في الحال فلا يتم المقصود ايضا انما قلنا ان يقول لم لا يجوز ان ينفك هوى ذلك الجسم عن الجسمية في المستقبل ويغير عنها وكانت غير ذات وضع ولم تفرقها الصورة الجسمية ابدأ بواسطة صورة نوعية فانها ومنشأها عن افتراضها بهما فلم يلزم شيء من الحالات ﴿ ١٢٦ ﴾ الثالث ثم أقول بذلك الاحتمال

يتضح الدليل بإختار ان الهوى بعد افتراض الصورة بها حصلت في حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجحاً من غير هي حج وال جواب ان الهوى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصائر الصائبة وان لم تكن مقبولة عند نيكيت الحشم الذي غلب عليه البلاج والعتاد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهوى لا يتجرد عن الصورة قبل مقارنة لها مطلقاً وما ذكرت من الاحتمال لا يتضح ههنا وما ان الهوى لا يتجرد عن الصورة بعد المقارنة فسيجيئها حيث ثبت انها مفترقة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهوى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال انه ههنا عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والتمتع بالاطلاق اما الاولى فلا له مناف للمعكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل فليمنه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يتبين ههنا لان بعضه ثابت ههنا وبعضه آخر فيما سيجي على انه لو بني للكلام على ما سيجي لم ينجح الى اثبات عدم

هذا انما يتم لو كان المراد بالعن هو الصورة من حيث هي صورة لان متغير اجتماعاً يرجع الى السبب الاصل والمعين فم يحتمل ان يقال على التفسير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله يعقب الصور لاني نفسيها بل الى ما يشغل عليه هو صورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن مباحثه قوله فان الصورة العاقبة هي الصورة اللاحقة بشرطة السبب الاصل في اقامة الهوى وتنوعه للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي اطلاقها التي بها تشارك الصورة الالهية واما تنوعها بخصوصيتها الخاصة بخصوصية الصورة الزايلة فهي تحصل المادة نوعاً غير الذي كان للفضل بما عتلفها من الاحوال النوعية قوله (ونشخصت هي بالصورة) قال الامام اردان بشرى كيفية شخص كل واحد منها بالآخرى وهي شخص كل واحدة منها بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية شخص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يشخص بالآخرى فتقول قوله على وجه يحتمل بانه كلام اشارة الى كيفية الالهية ما يشغلها هذا قال اردان بشرى ثم قرر شرحدان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصه ان كان بمادة اخرى بتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال فيقال لاننا لم ندم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان الله فع الالهية يلزم الدور على هذا الحد بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولا قيل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بوجود وانضمام ليس بوجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا توقف انضمامها اليها على وجودها والالكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهوى بذات الصورة حقول لان الهوى انما يقصر هذه الهوى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهوى فغير مستعمل لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تتأرق هذه الهوى فهي متعلقة بهذه الهوى بالضرورة والثاني ان الهوى قائمة فلا تكون فاصلة للشخص فان قيل اذا استحال

انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة تلك المقدمات لان ما سيجي يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ان ﴾ مطلقاً فلا حاجة الى تبينه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ما سيجي من ملاحظة ان الصورة كان حفرها على بحث اللازم ومبني عليه على ما سيجي والمقصود منه بيان كيفية كلية الصورة كالهوى فكيفه انتهى بحث الثلاث عليه

قال الشارح (تلا يقال الصورة التوفيقية التي تمارن الصورة الجسمية) لا يذهب عليك التعلق بل الهيولى المجردة هي هيولى الحصر الكلي الذي يدفع هذا ليقال حيث تقول لذلك الحصر الكبير جزء اجزاء فيطلب تخصيص كل جزء من اجزاء الكبير بجزء ١٢٧ من اجزاء الكبير لاننا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز

تخصص وعبر حتى يطلب التخصص وهذا يجري في الحصر الجزئي فممكن ان يقال لذلك الحصر الكلي تصور اوضاع متعددة في حصوله في خبره وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه بعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال له هو المخصص اقول لقاتل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ارضه وضعا معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعراض ان يقال تنفس الكلام الى طالب تخصص الهيولى المجردة تلك الصورة النوعية فان ذلك التخصص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلسفي لا يمكن تجزئها عن الصورة لقدمها عندهم قال المحققات وهننا سؤال مشهور اقول بما ذكرناه وحققناه ان ذلك السؤال لا يطلب تخصيص الهيولى المجردة بتلك الصورة الشخصية او الحالة الشخصية لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال تقتضي تخصيص جزء من الخير على السواء ولا وضع

ان يكون الهيولى على الشخص فليعلم يقولون كل نوع متعدد بما يتشخص بلقاء فاجاب بان المراد من المادة على قابلية اما الله الفاعلية فهي الاعراض المتكثفة بالمادة السجاء بالصفات فهي هذا الانيه هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعله تشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لامن حيث هي فاعله بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعله تشخصها لا يقال لاشك ان التشخص واجب بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يتمتع ان لا يكون واحدا بالعدد فاستمع ان يكون الصورة المطلقة فاعله تشخص الهيولى لاننا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعله للتشخص لنها مبدء التشخص الهيولى بل كونها محالة في الهيولى تشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انصدام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الوجود في الخارج احسن ووجود ما هي بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليها فان قلت هذا كلام على سداد المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انصدام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بدلية لا قبل المنع والتفرض متدفع عاذره قوله (وهو وثيقه لا يبين) ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولي بان يكون متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانها وان تلازمان في الرفع الا ان رفع الملة متقدم على رفع المانع كما ان في الوجودا بيجاب الملة وهي الصورة ههنا الشيء الذي يوحدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله (بجانب تناطف) لا خاف ان الدلالة المذكورة كانت على تقدم الصورة وانها شائعة الملة في الضرر بل كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشارح يانها واما امر بالتلفظ على الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست بحاجة اليها وقد بينا بان الصورة اذا زالت وجب ان يصفها بدل وهذا لا يتحقق في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فاعله بالتلفظ هو في الفكر اليه واما قول الشارح وتفاوتت الحلال ايضا يلزم استبعاد قبول الصورة وعندهم فنقول لا تنطبق له بطلية الصورة والكلام فيها قوله (الكليات المتصلة القارة) الحكم

له ان يقال ولا موضع ولا حال لا يتخلى حصولها بهذه المقارنة بذلك الجزء من الخير فاما ان قلت لعل التخصص هو الصورة السابقة واللاحقة واللاحقة هي الصورة السابقة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا يبينه يرجع الى ما نقله الشارح من الامام ويدفع بالطلب به الشارح منه وما اورد عليه ههنا يتضح بان الهيولى مع تلك الحلال ان نسبتها كانت ختبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدا دها للوضع وموضع معين اولى من اعدا دها لغيرها ولوامكن
ان يقال للجبرد اختصاص ببعض المواضع امكن ان يقال ذلك صحيح في نفس المهيولى الجبردة من غير حاجة
الى التمسك بالصورة او الحالة لا يقال نسبة المهيولى الى الكل على ﴿ ١٢٨ ﴾ السواء لالكونها مجردة بل

لا شرا كلها اذ الكلام في مهيولى
النفس قلت هذا تقرير آخر فتدبر
الحكايات (وفي قوله بقصد الموضع
الطبيعى للمماسهاته) اقول المظاهر
ان هذه استمرار عن حركة الجسم اليه
بالصدول وبما يحتاج فيه الى اثبات الشعور
في طبائع معانته بخلاف لما هو المشهور
منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى
قوله والمائل بقصد اى حيز ما اتفق
ما يكون على حال من الاحوال الا انه
لم يقصد اى حيزا متفق بل يقصد
حيزا معينسا وفائدة تلكه المجمع ان
المقصود حاصل بدونها التنبيه على
ان هذه الحالة لازمة للمهيولى المجمعة
ومد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه
لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء المهيولى
الطبيعى فيبطل به احتمال كونها
طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة
المائل لافنى له واراد الشارح التحقق
بالعارضة المعنى اللغوى وهذا صار
عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار
اليه المحقق الشريف قدس سره
في تعليقاته على شرح حكمة الدين ويده
ما صار هذه من عاداته ومصطلحاته
فلوجه بطل هذا الاعتراض سيما على
مثله واما قوله فيه ما فيه لاولم يورد
هذا التفتيش الا ان نفسه من غير
تطبيق بالكتاب عليه ان الامام اورد
على الجملة يراد به مفعول اما لاولها تانيا

عرض بقول التسمية لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون
غير قار وهو ان اوقار وهو ثلثة انواع يتصل بهانى النسبة نوع آخر وهو
النقطة اى نسبة القطعة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
الى الجسم بنى كيان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى
بالنقطة فهى نهاية الخط كانه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل
لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذووضع
لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذووضع فنقول ايراد الوضع في تعريف
الكليات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء بفصل
بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منهما بان هرب
صاحبه وقد احتراز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود
بوجود الجزء الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث
يشار اليه احتراز عن الجبردات والصورة الجسمية لذا تمها يستلزم
الجسم التعليمى اى بلا توسط شئ والجسم التعليمى يستلزم البسيط للذاته
بل باعتبار الشاهى فانه يمكن ان تصور جسم غير متناه وحيد لا يكون له
بسيط واما انه معرض البسيط بالذات فمعناه ان معرض البسيط اياه ليس
باعتبار معرضه لشيء آخر بل هو معرض له بالذات وعارض للجسم
الطبيعى بالواسطة ولا منافاة بين نتي واسطة العروض واثبات الواسطة
مطلقا ومباحث الجسم التعليمى المذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
على الجسم الطبيعى تبين ماهيته وهى ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهي
فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
كذلك لا متصلة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسطه
امر من الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كانت
البسيط ثابتا واتما قلنا انه ينتهى بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى
واحد منها في جهة بقى الامتدادان الآخر ان فانتهاه الجسم المما يكون
بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان
في السطح هما الباقيان من الجسم وليس كذلك بل عند انتهائهما في جهة
بعرض امتداد سار في جهتين اخرين فكان ذلك لتخيل والفهم
والمماقيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز
عن المخروط فان تساويه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية

ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثانى وقال انه هو ما ﴿ والرخصة ﴾
ذكره بقولى واما تانيا فالشارح المحقق لما نظر الى ما لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو
للتانى في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثانى المذكور فى الكتاب هو ما ذكر من نفسه بقوله ايا تانيا قال على حيل

التعريف وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولاهو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب
ولفظه يلوح مع كلمة قدر بما يشربان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده
انه رحمه الله لما لم يتعرض ﴿ ١٢٩ ﴾ لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كاشاني

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرتهما
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره
بقوله واما اولاهو ان الثاني هو
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام (قال المحققان
فيكون اختلافا بينهما هو ما يرواه
الجسمة وهي الصورة النوعية) اقول
فيه بحث لان هذا الدليل لا يدل
على اثبات الصورة النوعية
في العناصر بناء على ان اتحادها
في الهوى كاتحادها في الجسمة
ولا يدل على اثبات الصورة النوعية
في الافلاك لما تقرر ضددهم ان
هويها تها مختلفة بالوضع فلعل
اختلاف الحقيقة فيها مستترة
الى اختلاف هويها تها فقط لا
الى اختلافها في الصورة النوعية
المستترة (قال المحققان اقول
ومن الفهم الجيب) اقول مراد الشارح
المحقق ان الهوى في العناصر
بالنسبة الى كل واحدة من الصور
النوعية قد يشارن الى في بعض
الاقوال وقد لا يشارن الى في وقت
آخر فكلية قد مستترة في بعض
الوقت على ما هو اصلها وبطل
على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان يشارن
تلك الواحدة ايضا بل يشارن
وقتا ولا يشارن وقت ولو كان مقصوده
التبيين باعتبار افراد متعلق المحمول

والعرضية والحقيقة عند ما فتاهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تشاهى
من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لانها بل بحسب التشاهى لا بصلاب ان الجسم ينتهي في الجهات
واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شيء آخر هو السطح فلا بد له من يهوان
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد
شيء يمتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم
يمتد في الجهات فمتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا ينبغي
بالسطح الا ذلك وهكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي
السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شيء
يمتد في جهة واحدة وانتهى السطح في جهته لم يلزم انتهاءه بالخط
كافي سطح المخروط فان انتهاءه في جهته بالقطعة وهذا لا ينافي ما قدمه
من لزوم الخط السطح باعتبار التشاهى لان المراد باعتبار التشاهى
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه
من المضاف فلانه لا يسقط الا بالقياس الى الغير وامانه من المشهورى
فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا
الى الاخر فيقال الاب ابوالابن والابن اب الاب فلا يسقط الابوة ابوة الابوة
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يسقط الابوة ابوة الابوة
والنهاية مضافها ذواتها وبما ان يقال النهاية ذواتها لذاتها
وذواتها ذواتها بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط
نهاية وفيه نظر لانه اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق
على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالأب والابن
بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محولا على تلك
المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والاخر
النهاية ثم ان كلامها مضاف الى الجسم فان أضفنا الاول الى الجسم
كان سطحا الذي السطح وان أضفنا الثاني كان نهاية لذات النهاية فمهما
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تمتد مع الاضافة لم تكن مضافة
مشهورة وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

الذى هو الصور بل يمكن لتلك ﴿ ١٧ ﴾ المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود واما قوله الهوى
لا يشارن تلك هذه الصور مما يل يشارن واحدة فقط فلفظه موطئة لقوله ولا يجب ان يشارن تلك الواحدة
عالميا واراد بمن يتحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وبقي الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

ينوجه على هذا التوجه أنه بمنحصر قائدة قد على هذا التوجيه بلضاصر مع ان المسمى يتناول الثلاث على ما قال الشيخ او مع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص في المفهوم من كلمة قد، معتبر في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان ﴿ ١٣٠ ﴾ الدليل لا يدل على انه قد يقارن

وقد لا يحارن بل الدعوى التي
استدل عليها ما اشار اليها بقوله
يريد اثبات الصورة التوعية مقصود
الكنة في تعبير عنها بعبارة قد اقول
يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه
على ان الهوى يتخلو في العناصر
من الصورة المعبدة وفي ذلك لا يخاف
عنها وكذا قد يستعمل في تغليل
الحكم ويظهر فائدة تما بالنسبة الى
طبيعة الهوى في الجملة المشاورة
للفلكيات والعنصرات واما ان قد
لا تستعمل في قبض الحكم فتد
هرف جوابه (قال الشارح ولا يمكن
ان تقتضيه الجزئية التشابه في جميع
الاجسام ولا الهوى لان الفاضل
لا يكون قابلا) اقول فيه نظرا لا ملاما
عندهم ان هوى كل فاك مخالف
لهوى الا فاك الاخر بالتوحد
فحينئذ نقول له مبدأ الآثار المختلفة
بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن
بشرط تلك الهوى القابلة لتلك
الآثار والاعراض بل نقول له المؤثر
هو الجسم الفلكي المتخالف بالتوحد
لفسره وهو ولم يكن قابلا لما يفعله
ولا شتر كاي سائر الاجرام والاجسام
ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة
تلك الآثار والاضمان ما كان عارضا
مجسمة الغلبة في كرم الفلك كالخبر
والقدار والوضع فحينئذ لو كان
الفاضل هو المصدرة الجسمية

متكهورى لجازان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح الجسم بحسب
نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بثبوت النهاية فلا يكون
السطح نفس النهاية بل مقارنه ومنزله فحصل كلامه نرد على الامام
اولا ومحقق المقاربة بين السطح والهيبة ثانيا فان كانت غايه مافي هذا
ان السطح ليس نهائيه لكنه قال به ينتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس
فقول الباقى ليس معنى السببية بل معنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله
اذ هو مقارنه **قوله** (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهي
ليسا جزئين للجسم والامتاع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه
تصور جسم غير متناهى واعترض عليه بان تصور الجسم ثم ثبت تألفه
من الهوى والصورة فحين تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك
الا احد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان
تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المنزله لتصور الاجزاء هو التصور
بكنهه الحقيقه وكيف ما كانت المثلثة فلم لا يجوز ذلك فى السطح والتناهي
قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء فى العقل وهى الجنس والفصل واجزاء
فى الوجود وهى المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون
الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحكمة وان كانت فى الاجزاء العقلية اشارنا الى الاجزاء
الوجودية كما اذا حددنا الجسم بالذى قبل الابعاد الثلاثة فى القول اشارة
الى المادى وفى الابعاد اشارنا الى الصورة اذ اذهب هذا المقدمه فنقول لم رد الشيخ
ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا
اذا اجزاء العقلية محمولة وهما لا يحدان على الجسم فالامام لم يفتن
لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
دلالة واعتراضا بل اراد افهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي
فلا نه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح
فلا نه لازم للجسم باعتباره التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب
الامر الخارج بل لذاته فقول بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح
ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسميا اشارة الى ان التناهي ليس بجزء الجسم
لعتقده بدمه وتلفه بطرفه غير مما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا
جزئين للجسم لان ذا السطح والتناهي جزآن عقليان قابلا لذك بينهما

اول الجسم الفلكي زم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد ان يجوز ان يكون اعراض **لو كانا**
كل من الصور والجسم يصور عن الآخر والقول بانهم ان مصدر الكل واحد غير مسموع ال **من بين** **قال**
الحجرات والثاني باطل لان تلك الاعراض انما هي بالافعال لا يكون **التي الهوى** **اقول** فيه **فقط** **الاعراض** **من كون**

أما الصّور التّوحيديّة تكون في الهيولى ان يكون الصورة المخلقة بالهيولى حادثة فيها اذ يجوز ان تكون حالة في الصورة الجسمية انما الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية والهيولى وبكى هذا الارسطاط في كونها سبباً لا كان متحق في الهيولى ﴿ ١٣١ ﴾ على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهيولى يلزم حلولها في الصورة

ايضاً لانها تكون سبباً لا تار متحقق في الصورة الجسمية كالمقادير والوضع والتعبير هذا ان ارد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها كما هو الظاهر وان ارد ما يتناول حلولها في الهيولى او حلولها فيها بقارنها وهو معنى كونها مادة لا مجردة فهو بعينه معنى المقارن فلا يصح تسميته الى المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن الى التعلق بالهيولى والى غير المعلق بها (قال المحاكات لا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا كما قيل اننا نعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلاً انما تصدر من زيد لا من الجوهر لمفارق الذي يسمى نفسانهم خلية الامر ان ذلك ان مبدأ لا يكون مفارقاً محضاً واما انما ليس مفارقاً اصلاً فغير ضروري كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقاً يستند اليه آثاره الصادرة عن جوهره وذهب افلاطون على ما روى عنه الشيخ للمقول الى ان لكل شيء ربه او جوهر مفارق مبدأ الآثار (قال المحاكات فنقول تعلق الصورة بالهيولى بكل على استزائها للهيولى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق اى الحال لا يتحقق بدون المحل البتة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بل في ههنا نظر ان الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجه دعوى ان احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون للقاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهي فائدة ويمكن ان يقال للدعوى اثابة دليلان لم يدل فاه السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذوا سطح والتناهي ايضاً خارجين لان الأخوذ من الخارج خارج قطعاً واثباتي وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما الى آخره انظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصور صورة تصور السطح والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقة ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة ويصدق هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوماً فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك انبذوا غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي فغيره الى السطح والتناهي قلنا انه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين السطح والتناهي وعلى ان الدلالة لم ينظم في الاجزاء الوجودية وان سؤله لم يرد عليهما في قوله (لانا قد بينا ان النهاية ايضا فاعراضه السطح) اى باغض الى الجسم وليت شعري ان بين ذلك قلب في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجاز ان يكون شيء متناخراً عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث متقدماً على ثبوت ذلك المتقدم لشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان الله قديكون الاوسط فيه معلول لا لا يكون ثبوته لا لاصرفه لثبوت الاكبره فكذلك النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم عليه لثبوت السطح يقال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة والاخرى لامية فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي تكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض

بشأن الكس في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة كونها حادثة في الهيولى وقد ثبتت بالمقدمة الاخرى هي انها جوهر يحصل بتفصيل الهيولى ويقوم بها ثبت امتناع خلق الهيولى عنها فلم يكن تاليفاً للمقدمة مستبعداً كما في بيان عدم خلق الهيولى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

في ذلك البيان (قال المحاكات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض) اقول لاشك ان الاجسام اذا اختلفت انواعها عند اختلاف تلك الاكوار والاعراض فاختلفت فيها انواعا اعاد مستند الى تلك الاكوار او الى مباديها والاول باطل فبين الثاني يسان بطلان الاول ان الصورة هي الحالة ﴿ ١٣٢ ﴾ التي تقوم المحل بها والمراد

بان تقوم بما يتناول النوع والوجود وليس مقتصرا في الوجود لان العناصر الاربعه وكذا هوليها انما هي صحيح في الوجود الى الصور المسددة والنسبانية والحوائية بل الاحتياج انما هو في تحصيلها نوعا باقوتيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج الى المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة ولا يتنفس بالسرير المركب من القطعات الخشبية والهيئة المخصوصة فان تلك القطعات وان احتاجت في تحصيلها نوعا سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان التسوع السريري نوعا صناعيا لا حقيقيا لا يلزم الفساد من المعام ان الماء مثلا نوع حقيقي فحصله يكون بامر جوهري لا عرضي و اشار اليه الشيخ في المقادير حيث حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى بوجوب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجعله مصحفة لوقوعه في جنس مفرد والالكان الانسان مع البياض بل مع الفلانة ذاتا مفردة وهي كلية فيكون نوعا بصيرا للانسان جنسا قال فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذاتيا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فاعترض هل كونه ذاتيا بياض يجعل الشيء بمحصلا ووجودا بالفعل بالفعل فصل اللون باللون ويجعل فصل الجنون بالجنون فيحصل الشيء انما ان يحد شيئا بالي بصير شيئا او شيئا

واضافة الاعراض الى المروض اعما يهتق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المروض والعروض لو وجب انه يكون بسبب المروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المروض كان المروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فلبست النهاية عارضة للسطح باقيا الى الجسم بل يمرض الجسم ولا يمرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية قوله (يريد بيان لزوم الخط للسطح والنفطة للخط ايضا بواسطة لتأني) فانهما لا يمرضان لهما مع عدم التأني (لقال ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهين وقد دل البرهان على تنهايه الابداء وجوابه ان التأني يطلق على متين احدهما التأني بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حدية والاخر التأني في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد بقدره والمراد بالتسا هي ههنا التأني في الوضع فالسطح والخط انما يتناهيان بالخط وانقطة اذا كانا متناهين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو نقطة والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهين في المقدار لا يمكن فرض مقدر بقدرهما قوله (واذا قطعت الكرة) اذا توهم سطح متويفع كرة تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما محيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما قوله (قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط) لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط باقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والرابع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتصنة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض بوجوب الانقسام بالفصل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفصل والانقسام الغير المتناهي بالفصل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز ولقطبين لان الحركة

آخره في ذلك يلزم ان يمرضه انه دون يراض اقول هذه الكلمات الدائرة على السعة الشائين ﴿ اما ﴾ القائل بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاثر اقول فهم يلزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض المخصصة به (قال الشارح ثلث

الجسم يمتنع ان ينقسم من غير ان يكون موجودا باحد هذه الامور اقول لا ينقسم عليك بالهولوية هذا البتة
الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لا بد من امر ينقسم به الجسم المادى مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات
امر مؤثر يستند اليه الاثار المختصة ﴿ ١٣٣ ﴾ بذلك النوع اخذوا التأثير قال المحاكات لا يلزم من جوهرية

تلك المبادئ ان تكون صوراً وانما
يلزم لو كانت حالة (الهولى) اقول
قد استدل على كونها متعلقة
بالهولى وهو بعينه معنى الحلول
فيها فينبغي القدرح في احدى مقدمات
دليله الان يقول انه لم يبين بعد وامله
اشارة الى البحث الذى اوردهنا عليه
هناك قال المحاكات والحق ان
اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستردك

اقول السجح المطلق لفظ الصورة على
مبدأ هذه الاثار والصورة هي الحال
الجوهرى فلا بد لتيتم كلامه من التمسك
بالمسامين الاخرين حتى يثبت
مالدها فظهر ان اثبات الجوهرية
ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة
بالهولى ليس مستردا كما قال المحاكات
والصورة النوعية وان كانت امرا
واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات
يقضى بكونها ما يناسبها اقول لقاتل
ان يقول اذا جوزتم استناد اثار
مختلفة الى صور نوعية واحدة

بيجات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون
تلك الاثار متعددة الى الصورة الجمعية
بيجات مختلفة وبشرائط متعددة
ينصق في كل جسم ما يناسب اثارها
فلم يخرج الى اثبات الصورة النوعية
ولو قيل نعم بالضرورة ان اختلاف
الاجسام من حيث ذواتها فلا بد
من الامتناع بالامر مختص داخل
في حقيقتها وما هو بالجمعية المشتركة

انما اوجبت الانقسام لا اختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب
ان يكون ساسكنا وهاثر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة
بالفصل فان لم يوجب الاختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها
اجاب بان الحكم با مكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها
ضرورية انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها
مفروضة فالامام فرض وقال لهما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان
الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزاى بناء على ان الامكان امر
وجودى عند الشيخ قوله (يريد بيان امتناع تداخل الابداد) لما صدر
الفصل بالثبوت فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية
لان البحث فيها عن امتناع التداخل الصارضى الاجسام الطبيعية
وكذلك المسئلة التى بعد اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد
مقدارى لاختلاف فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التى يبرهن عليها
في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فتقول القول بان
المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض
الذاتية للوحدات وذلك الاثبات ربما يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج
ضروب الشكل الاول من المسائل المنطوية مع انه بديهى فلا يلزم ان يكون
جميع مسائل العلم كسبية والا استدهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف
تذكر للاستفراء الذى استفاد النفس هذا الحكم الاول بسببه اذا الحكم الاول
ربما يحصل للنفس بسبب منع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا
شاهد لن الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يرضى عنه الجسم المتكبر
فيه ويكرر منه هذه المشاهدة جزما يتشاع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع
التداخل مكتسب من الاستفراء وهو احدى الحجج على لمطالب المكتسب
من الخجة لا يكون بديهيا فتقول الحصول من الخجة اعم من ان يكون بطريق
الكسب او بالديهى فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب
لتحصيل المبادئ وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ
والانغسال عنها الى المطلوب كما في الحركاتيات والتجريبات وغيرها
قوله (وان ذلك للاسناد لالهولى) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا
واحدا واللكل الشكل مساوي للجزء لان هولى الذراعين لا يجوز ان يكون
هولى ذراع واحد فان الهولى لاحصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية

والالهولى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك امر اطره هو الفصل ولا يكون التركيب الذهني
بجسدها للتركيب المتكسر بل يكون من قبيل التركيب الذى للسواد من جسده وفصله مع بساطته
في التاراج قد مر في الجواب والحق ان هذا اليراد لها يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التفرير

المشغل عليه فلا يتوجه لان الامور المستندة الى الصور النوعية في كل عنصر وان كانت متحدة في الكنه
لا تكون متساوية وايضا وان كانت لازمة لكن لجهات وهذا بخلاف الامور التي استند بها الى الصور المتعددة
فانها امور متساوية كل منها لازم لصور متساوية ولا يمكن ١٣٤ ان يكون لازمة لامر واحد

في الصور الجسمية توضيح ذلك
انها يعود عند زول المعارض
المانع (قال لها كانت الجواب
انه ما زاد المفارقة بين الاراض
والصور مطلقا الى آخره) اقول لا ينفي
عليك ان جعل كلام الشارح على
هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات
التي لم تكن مذكورة ويمكن ان يثبت اصل
اعادته هذه الدعوى للرد على الاشراقين
الثاني بان المبدأ في الاجسام
للانوار هي الاراض قال المحاكات
(وجواب الشارح من وجهين احدهما
انه ثبت الى آخره) اقول في جواب هذا
الجواب نظر من وجهين احدهما
ان ما ذكره الشارح في نفي كون المغارق
على الاراض الجسم و آثاره من ان نسبتها
الى جميع الاجسام على السواء لو لم
لنل على انه ليس على الصورة النوعية
ايضا فتبين على ما ذكره لا يمكن
استناد تلك المبادئ الى المغارق ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا اشارة
الى ما حققه الشارح ووجهه صاحب
المحاكات من بيان المفارقة بين الصورة
النوعية والاراض حيث قال فيه
قولوا ان في المادة سبب لبعده محفوظ
الذات لما عادت برودته بخلاف
الصورة فانها اذا زالت لا يعود
هند زوال المزيل لادنى حودها من
وجود المقتضى من الخارج وثانيهما
ان الشارح يبيّن كلام الامام والشارح
على ما يظهر على حمل دليل الشيخ

الى جميع المقادير ولان صورة ذراعين يمنع ان يكون صورة ذراع واحد قلن
الجسم قد مضطرب في مقامه وتكافؤ فيصير مع بقا صورته على شئ اما
ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمنع من التداخل كما عند
تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة مجتمع في المركز اجزاء
رافعا للاختلاف الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يمنع من حيث
العرض والعرض حتى ان وضع احد الخطين بجانب الآخر لم يحدث عرض
واحد منهما على الآخر لم يحدث عرض الا وانقسم السطح الى ما لا ينقسم وانه محال
وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العرض لم يخالف من حيث العرض فاذا
وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منه عرض ولا يلزم انقسام
الجسم الى السطوح بل التقاطع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان
اعظم من احدهما قوله (اشاراتك تجد الاجسام) الاجسام اما متساوية
او غير متساوية فان كانت غير متساوية تختلف ما بينها من البعد فعد هو ذراع
وبعد ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتدوير يختلف ايضا
احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيه في الابعاد ما يسهل جسم محدود ومنها
ما لا يحتمل ان يقع فيه الاجسام اصغر ومنها ما يحتمل جساما اكبر وهذا الاختلاف
انما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشياء محضة او الفاعلون بالخلاء فرقان فرقة
يزعم انه لاشئ محض وفرقة يزعم انه بعد متدد وهو الذي سمع بعدا مقطورا
لانهم زعموا انه مشهور مفسور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون
ان بين اطراف الامايم دانا بآبارقة الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا يمكن
العالم وجميع الاجسام التي في خلاه ايماده متساوية لابعاد الاجسام وهو
بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكاه هذا الخلاه وقول الشارح هذا التعريف
للخلاه الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مقطورا منظور
فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما مبالا في واحد منهما ان جعلناه على عومه
فهو الخلاه بمعنى لاشئ وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاه بمعنى لاشئ
والبعد المفسور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعدا صلا فهو
لاشئ والافهو البعد المفسور فعلى تقدير يخص بالخلاء بمعنى لاشئ وعلى
تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفسور واما قوله فلا يتناول
الخلاه الذي لا ينهيه فهو غير وارد لان المبدأ بالخلاء العرف الذي هو
عمل الزرع ولا نزاع في الخلاه الذي لا ينهيه وقوله بان فرض فيه اجساما

على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادئ وحينئذ لو استند اختلاف

المبادئ الى المغارق لكان مستندا الى اختلاف للمغارق وذلك خلاف مذهبه اعني انه ان جميع الصور السببية
مستندة الى العقل الفصل (قال لها كانت الجواب) وسدور الاراض البذ كجولة الى آخره) اسبق الى على انها ليست

مواد لأن المادة لا تكون قاطعة أقول فيه نظر لأن الامام لم يحصل صدور الاعراض المذكورة منسوباً الى المادة
حتى يرد عليه ان المادة لا تكون قاطعة بل مرادة كما يتبادى عليه كلامه انكم كاجتماع المادة في الخلق مخصوصاً
للمصورات والوجه الصادر ١٣٥ عن المفارق القاطعة هي ذلك الفلك بمعنى ان المادة المخصوصة

لا تكون قاطعة الا تلك الصورة
الصادرة دون غيرها نقول لم لا يجوز
ان يكون المادة الفلكية لا يقبل الا
الاعراض المخصوصة القاطعة
عليها على ان يكون فاعل الاعراض
هو المفارق للمادة وكذا في كونها
استعدادات بناء على انها لا بد
ان يكون محصلة للجسم منوعة له
والاستعداد ليس من شأنه ذلك لا يتخلو
من حراز ليس تلك المقدمات مذكورة
في كلام الشيخ (قال المحاكات فله
هو المراد من قوله وسائر الاحوال
المذكورة) اقول كونها متعلقة
بالمادة ايضا مراد للحصول المقصود
منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير
المادة فلا استعدادك اذ لا استعدادك
على من استدلل على مطلوب بدليلين
قائمة لا يذهب عليك ان ارا ادات
الامام لا يخفى دليل اول او ثان
وكذا ما زاده الشارح الحق في كونها
صورة جوهرية حالة في الهيولى
لا يخص بالليل الاول ضرورة ان
الدعوى في الدليلين واحدة فقد ذكر
هذا في الاول واكتفى عنه في الثاني
(قال المحاكات وعندي ان هذا السؤال
غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق
توجيهه اقول فيه فطر لانه لو لم يقل
في الدليلين ان تلك الآثار والاعراض
مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت
الاحتياج الى مسووة نوعية مقارنة

منه فرض في الخلافة اجنسنا ما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين
آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليقدر الخلاء
الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل
لا يقوم بلامادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلاً
للقسمة الانفكاكية فيكون ذامادة وهذا مما يمتنع لو كان من البعد المجرد شيء
يفتك عنه وليس كذلك وامان البعد المتصل انتهى عند سلوك الجسم اليه
فلا تله لولم يشع بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تدخل الابعاد والذي يقرر
امتناع تدخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل
في البعد المجرد عن المادة والمما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع قوله
(في مثل قولنا نترك كذا في جهة كذا) هذا مخالف لما يسمى من ان الحركة
لا يكون في الجهة بل عن الجهة او الابعاد له مجاز والحقيقة ان الحركة في سمت
يتأدى الى جهة كذا والجهة التي هي يمكن ان يقصدها المهر كعلى الاستقامة
او يمكن ان يقصدها الاشارة الحدية في سمت الاستقامة وبالجهة الجهة هي التي
يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحدية اى الجهة منتهى
الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات
والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وقال
الامام ان الجهة امر يعرض لنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان
لنهايات فهذا غير كلام الشارح وما يورد على القياس الاول ان قولكم
الجهة مقصده المهر كالبش يعنون بالجهة اى المهر كـ فلم ان المهر كـ يقصده
او منتهى الاشارة فلان لم ان المهر كـ يقصده والجواب ان كل اشارة تعتمد
الى شيء فهي ينتهى اليه ويمكن ان يقصده المهر كـ منتهى الحركات والمراد
بانه مقصده للمهر كـ ان مهر كـ كما يطلب البلوغ اليه ولا شك ان منتهى
الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير
وينتهى الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجوداً في الخارج
اولاً فان لم يكن موجوداً في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه
موجوداً في الخارج وان كان موجوداً في الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط
ناغذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم
لان السطح نهاية الجسم ومن الذين استعاضوا بجوابه ان يقال هب ان هذا
الامتداد ليس موجوداً في الخارج الا انما بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد
مشار اليه وموجود في الخارج فاطمة ما في الباب انه لا يكون قائم بهذا الامتداد

للمصطفية اذ حيث لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكانه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن
ان يختص بها الجزئية المشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى
الجزئية العامة المتشابهة كما فيها بل لا يجد ان يقال خلاصة اراد الامام وادعى على هذا التوجه ايضا نظر في الشيخ

حيث استعمل مجرد ثبوت تلك الاحوال الجسم على ان لها مبدءاً في الجسم فنقول لو كان كذلك لم يكن ان يكون ثبوت ذلك المبدء الجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لابد في الجواب من التصديق الذي ذكره الشارح في بيان المفارقة على ما وجهه صاحب المحاكات ونقلنا آخفاً بل ﴿ ١٣٦ ﴾ (قال المحاكات وذلك لان

تلك الكيفية لازمة لذلك) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ لم يسقط القسمة المذكورة لان بينهما ليس صلي ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى ردائه باطل بل ان لزومه لنفس الجسم الفلكي وحينئذ نقول الجسم الفلكي بسبب اشتغاله على الهوى المتخصص به ليس مشتركاً بين سائر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة النوعية ايضا في امر واماما اورده صاحب المحاكات من انه لا معنى للزوم الامتناع الاضغاك فجوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة النوعية فالصورة النوعية معتبرة لتحصيـل ذات الملزوم فلا يكون لازماً لان اللازم قسم الخارج فكان لزومه بعد تحصيل ذات الملزوم والامر فيه هيـن (قال المحاكات والثاني باطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة) الخ اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال يمكن نفي الاحتمالات الاخر التي ذكرها وكأنه اراد في كل احتمال ان يعطى دليل على حدة استطهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي الى المشـتـبـل

بل بجسم موجود هناك على ما سألني بيانه قوله (يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع) اي مراد الشيخ عن هذا الفصل ان بين ان الجهة ذات وضع واتجاهه لان صفري القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الجسمية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قول الاشارة واتما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظ هر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذا الصفري حتى يكون الكلام ان الجهة لابد ان يكون مشارا اليها لانه يقع تحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع تحوها الحركة واما قوله لوضعها فبمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة قوله (يريد بيان ماهية الجهة) اصل ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد منا ولاشك ان لها متتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي تمتد الى المتتهى فتمتتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موحودا ذا وضع فلا تبيين وجود الجهة وانه على اى اتصافه الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامدادات لانه لا يجوز ان يقيم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما يخصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم يخصر في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها تلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم متاف. هية الجهة فان الجهة ماله الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله (احد ما جعل الكبرى اخص من كمال) اي تخص الكبرى بالتحرك بالابن فنقول الجهة مقصد التحرك في الابن ومقصد التحرك في الابن موجود وحينئذ لابد التخص بالتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للتم اما انه ليس بتام فلان مقصد التحرك اما ان يجب ان يكون موجودا اولاً يجب فان لم يجب فمقصد التحرك في الابن لا يجب ان يكون موجودا وان وجب فمقصد التحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فبالفرق واما انه ليس بمطابق للتم فلان كلامه ان الجهة مقصد التحرك لا بالتحصيل

على الهوى لا الصورة الجسمية على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها للصورة لكن بسبب التحصيل الذي هو الهوى لتوجه ان الهوى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالتحرك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدءاً لما يكون لازماً للصورة وقد عرفت آخفاً بان هذا اللازم

لشيء لابد ان يمنع انفكاكه عن الشيء الالهيم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكات وهذا ليس بشيء لان المعارضة لوقايت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان ﴿ ١٣٧ ﴾ بالدليل والتصديق بمقدمته على ما ينادي عليه دليله وحديثه ارجاع

المعارضة الى التقصص لا فائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا الى الشئ بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان به والتصديق بمقدمته بل عدم التعرض له وال سكوت عنه وحينئذ ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصوصا بمرجع تلك الكيفيات لذلك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ان يقال لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونه فاعلا للزوم الاعراض لالتفصيص الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما قبله على ما صرح به الشارح في تحرر الدليل لانه ليس فاعلا لشيء (قال المحاكات وفيه نظر لا ما تقول هب ان الصورة النوعية) اقول الطاهر ان المنع المشار اليه بافتضا هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى بالصورة النوعية (قال المحاكات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اي كون الشيء الواحد ولو كان محالا مستلزما

بل بالحصول عندها واصلها وقر بافلاخه في ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالحصول فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمق الكتاب والله اعلم بالصواب الفصل الثاني في قوله (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومطعها كانت حدودا فالحد هو الذي تقوم به تلك الحدود وتبينها والاجسام باعتبار الجهات اما بحد الجهات واما ذات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى اقرب اليها وهي الاجسام كذلك قوله (ولخصن نقر ذلك) المشهور فيما بين اناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان لاجداد المادة في كل جسم ثمة لا غير وكل يبدله طرفان وبغير تعريف اقول بحسب الطبع احترازنا عن انتكاس فان ما يلي اراس فيه ليس بفرق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعرف اليين بحسب الاغلب لا بد ان يصير الجانب القوي ضدها ولا يقال له انه يسار في ان لا يصدق عليه انه قوي الجانبين في الاغلب قال الامام (تعالى عن الشبهة) اعتبارنا على وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حسنه فانهم يسمون الجهة القوية منه بمنزلة ما يضاف لها شئ لا وما يلي وجهه قد ما وما قبله خلفا وما يلي راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فافوق منها ما يلي ظهرها والذيل ما يلي بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم اربعة اقسام متقاطعة ولكل بعد طر فان فيكون لكل جسم جهات ست وأشار الشارح في انشاء بيانه الى ان الاعتبار الاول يرجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحت الا باشارة طول قائمته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمتد ولا شئ له الا بحسب عرض قائمته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدمه ولا خلفه الا باعتبار نفس قائمته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الثانية واحدا نعم لا بد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولالا به اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العسامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدين وظهور وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليين والبسار فباختصار الجنبين واما الفوق والسفل

للتقيضين معانه خلاف ما حقه ﴿ ١٨ ﴾ في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين أحدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالتقيضين معا والثاني ما حقه في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد التقيضين ملزوم لمنافاه للآخر ومنافاه ملزوم لعدم استلزامه فلو كان مستلزما للتقيضين

لزم اجتماع التقيذين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التصدير بل بنسب الامر لان المزموم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيض - يتفرض انه في نفس الامر ولتأويله كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح **المطامع** فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للثلاث امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعني ان انفي الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت حاله والى نفسه في حال العدم ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخص مافيه من التكلف والظاهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينافي بثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤال اين ماذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذلالام ان يقول ردي حيثما اوردناه على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض لتلك مستند الى ذات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزوم بين بان في صورة الاستفهام عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسم لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسم غير معقول على ما بينه واما لزوم

فباسب الارس والقسم واما القدام والحلف فباستيعار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطقية على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بمحوظ في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست اتمامها باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعا على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتدادات القائمة على آخر اطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس يحق لان الجهات اطراف الامتدادات لاطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لانحصار في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ستة جهات ليس يحق لانه ان رده الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لاجهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد والامتداد فيه اصلا وان رده الجهات بالقوة في الكرة بل في كل جسم جهات لا تنتهي بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عددها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عددها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها واعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات الثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالثلاث لا يطابق المثل فنقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعريبا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام متناقض لا ذكره والا لأن كل حد غير نقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيه بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما قرر لانه مقرر فيما مر ان الجهة غير متقسمة والامتداد متقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة ففوقه عند فيمكن استناده الى ذات المزموم (قال الشارح وعن الثاني) انقسامها الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اقول فيه نظر اذلالام ان يقول حيثشذ لم يجوز ان يكون المبدأ تلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة فينقض كل منها في جسم

يخص تلك الآثار والاعراض وتنب تخصص كل منها بخصم لعله هو الاعراض السابقة على ما بقاؤنا
في الصور التوعية المنصورة ولا يتدفع هذا الا بالتك بأنه لابد ههنا من امور يحصل ويقوم به تلك
الاجسام والاعراض ١٢٩ وبس كذلك لان العرض ليس مقوما لتويع الحقيقى الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا
في المتن (قال المحاكات فان كان
معسولا فلما هيبة كوا جب
الوجود) هذا سهو منه لما سيجي
ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص
زائد كان معسولا لها ولعل مراده
بمجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن
مطابقا لامر نفسه والاولى القيل
باعتقوله المنصورة كل منها في فرد
كما هو المشهور (قال المحاكات لانه
لولا المادة كان الفاصل كافيا فاضته)
لا يتخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون
الفصل متعدد ويجوز ان يكون
ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه
واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون
الصور متشابهة مع اختلاف المقادير
والاشكال) اقول الصواب تركه لان
تشابه الصور مع اختلاف المقادير
والاشكال غير معقول اذ المراد من
التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام
الشارح حيث قال لا تشابه الكل
والجزء لان الجزء والكل لا يجب
ان يتحد ومن المعلوم انه لا يتصور
اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف
المقادير والاشكال والازم ان يكون
لتخصص واحد مقادير واشكال
مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب
المحاكات حل التشابه على معناه
الظاهر المتضمن للمقاربة والتعدد
ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو
التشابه فان التشابه يستدعى التعدد وحل

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير متضمنين في مأخذ الاشارة
وان كانا متضمنين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي
لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه
ايضا نظر لان الذى تقرر في آخر الفط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد
واما انه طرف الامتداد الخطي فلان قيل قد تقرر ان الجهة تنتهى الاشارة
ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من الشبر وينتهى الى المشار اليه ولا شك
ان الامتداد الخارج من المشرع اسماءه الخط فتكون الجهة تنتهى الخط
فلا يكون الانقطة فتقول الاشارات تنتهى الى السطح المحدد فهو مقطعها
والامتدادات الخطية انما تقطع بالقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن
الاشارات لا وجود لها في الخارج وان يجب وجود المشار اليه في الخارج
على ان البرهان دل على ان جهة افوق هي سطح المحدد والحكمة
باسمهم صرحوا به فكيف يحمل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله
(فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشر الناس اليها
وبمحصرهن الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تبدل قال
الامام اما التي تبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلوفرنا
الجانب الضعيف قويا وبالعكس لا تحب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام
فلما كان عبارة عن الجانب الذى يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة
الابصار فلوفرنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذى هو الآن
خلف الرأس تبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره
الشارح وهو يتبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت
هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار
فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا فنقول
لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذى هو الآن خلف الرأس والا
لم يتقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوى والضعيف في التادر
على ما مر وقال ايضا واما افوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض
وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلى رأس الانسان وقدمه
فهما يتبدلان بالفرض كما ذاهم شخص على احد طرفي قطر الارض
وشخص آخر على الطرف الاخر فالجانب الذى يلى قدم كل منهما
هو الجانب الذى يلى رأس الاخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

من كلام الشارح المتقول (قال المحاكات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انهم بمجرد
كون الحاصل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذى قرره الآن انه المراد من كلام التوم وهو انه كاف في اعراض
الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الغرض المذكور بل كان لازما عما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انما فاردة انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا ﴿ ١٤٠ ﴾ وليس لاحد ان يقول فينبذ

لا يتصور كل جزء مع ان المقدار وماله المقدار لا بد ان يكون له كل وجزء فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقق الكمية والجزئية الفرضية ولا يشترط في تحقق الكمية والجزئية الفرضية امر سوى المسادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه جزءا متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل (قال له كانت وعن السؤال الثاني اننا نسلم) اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤل الشئ ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحكمات فلاته لو وجد مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حل التدرية على ما يكون بان يتأخر الزمان ففعل ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاهادة المعلوم في الكلام استدراكا على ان قول الشارح فان الاختصاص من حيث التماثل لا يبدل على ان المراد من التدرية ما يكون من جهة المسادة اى كل فرد لا يتحقق في مواد متعددة والالزم شخص واحد في مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص في مواد متعددة فقدر (قال المحكمات لان القوى السماوية تأثرت بها واثرها غير

كل منهما يذهب الى الرأس لاخر فلو فسر الفوق بمائلي الرأس والعت بمائلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بمائلي رأس احدهما كان بمائلي رأس الآخر هو العت لمائلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما مائلي السماء وما يقبله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعترض على الشيخ حيث تطلق القول بان الفوق والـ فل من الجهات التي لا يتبدل احاب الشارح بانه لا يراى بالفوق والسفل بمائلي الرأس والقدم مطلقا ولا يتبدل بالانعكاس وكفى هذا اقدر في بيان تبديله ولا حاجة الى الصورة لاني فرضتها بل المراد بماورد في عبارتهم بمائلي الرأس والقدم بالطبع والجنب الذي يلي رأس الشخص انتم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالضع فان قلت لاشك ان اشخص القدم على طرف قطر لارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجنب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا باغياض الى ذلك فتقول قوله بالطبع ليس مفعولا لقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعاقب ان رأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية في رأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها ولالكان قدم اشخص لاخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين في باطنه ما يقرب قدم الشخص الآخر في باطنه با ما يقرب ذلك فهو اشارته الى عين الفلك وشمله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لار قوة حركته انما يظهر فهو متناهي بالشمال كافي للانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدم والخلف فاذا احلنا عليهما كانت الجهات الست كلها المذكورة ومعنى الاحتمال ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يليما مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يليما فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان شارة الى ما يليما كان الكلام ومثل ما يشبه ما يليما وما يشبه ما يليما هو عين الفلك وبساره فان ما يشبه ما يليما هو ما يلي ذلك وهو عينه وشمله كما ان ما يليما هو عيننا وشمالنا وان كان اشارته الى اليمين والشمال في شبيههما هو اقسام الخلف لان تفسيره بين الفلك وشمله ان نسب لان قوله في ما يليما يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك في ما يليما والا لكان قوله في ما يليما مستدركا وقد شبه الفلك بحركته الشرقية بانسان يكون

ثابتة هذا معني على ان تأثيرها منحصر في العريك واثارها في الحركات والافاض لكثرة لميتها ﴿ رأسه ﴾ (قال المحكمات يمكن ان يجاب عن الاول) اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من القابل في كلام الشارح ما هذا القابل على ما يشعر به كلامه بحيث قال فان جميع ذلك علل فاعليه لشخص الصورة وما الحاصل

فهو حلة قابلية فان مقابلتها بالعلم القابلية وكذا جميعتها بما يشعيران المراد ما سوى العلم القابلية والا فافاض امر واحد وما ذكره فيه انه عدم من جهة القوى السماوية ومعلوم انها تتجمع للشخص الصورة وليست معدة وعن الثاني ان المراد بالشخصات ما يكون

﴿ ١٤١ ﴾ سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها بالانفس تلك الاعراض

سواء كان قابلا حقيقيا او شرطا او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما اورده بقوله لكن الشيخ وصف العلل بانها بتعدد بعضها الخ وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان المراد بالشخصات ما يكون علته تعين تلك الاعراض على وفق ما سبق قال المحاكات لكن الشيخ وصف العلل بانها بتعدد بعضها آد اقول سيحى انه لا معنى للعارضات المشخصة لانها في تشخصها وجودها محتاجة الى محلها فلو تشخصت معروضها به لزم الدوران ما هيأتها لا يمكن ان تكون مشخصة لاشتراكها بين اشخاص كثيرة فراد الشارح المحقق من المشخصات ما له مدخل في تشخص الصورة حقيقة وهي ما يكون علته مخصصة لها وتلك الاعراض مقابلة لها او اقرارنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلل آه وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه قال المحاكات فهو لا يتم لما بين ان مراده من العلم القابلية العلم المعدة بمعنى انه لا معدة لا يلزم في ما كان له قابلية ان العلم القابلية القاعدية الحقيقية اقول هذا انما يراد على ما وجهه كلام الشارح من ان المراد من العلل القاعدية معدت الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلل القاعدية ما عدا العلم القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلل القاعدية ما يكون فاعلا حقيقة او ما يكون معدودا في جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مرادة

رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قدما ومقبلة خلفا وبحسب الحركة الغربية بانسار رأسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف وما فرضه الشارح ان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبار ما واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات تعدد الجهات لان الكلام ليس في تعدد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدا واحدا وانما يتميز وصفها بذلك الجسم فهو المحدود لتلك الحدود بل في تعدد الجهات التي يثير اناس اليها لا في جمع تلك الجهات بل في تعدد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلنذكر ما هو الغرض بقوله (ثم من الحمال قبل الخوض في البرهان) لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انها متعانتان بالطبع ولانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متميزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالعة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلي رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذ انهم هذا فنقول لما كان في موضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولنا ثم كلام الشارح لتعريف الفرق بينهما ولانما بالترتيب ان وقع فلما كلام الشيخ فهو ان تعدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاف او ملاء متشابه اني ملاء لاختلاف في اسلاف او وقع ارفعا لا يكون خلاف ولا ملاء متشابهها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاف والملاء المتشابه اولي بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاف والملاء المتشابه فيجب ان يقع تعدد الجهة بشئ خارج عن الخلاف والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة

وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحاكات كلام على السند وذلك لانه لا يلزم من كون الشيء سرا ان يبينه ههنا ويبرهن عليه والبراد على الشيخ انه ادخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشيء له خفا وخفا يقتضي ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله في مواضع

آخر من هذا الكتاب حيث استعمل فيما لم يبين بهد على ما يظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان
المرطابق للتفسير المتقول عنه ولا يطابق ما فسره الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأني اكنى عنه لانه اشارة
الى ما سبق تابع له وحيث كان المراد الاشارة الاجالية الى الاسباب ﴿ ١٤٢ ﴾ الاخر لشخص الصورة

غير الهوى والامرار الاخر اشارة
الى التفاصيل التي عددها الشارح آخر
الفصل وحيث كان قوله واقول
ومن تلك الاسرار كلامي على سبيل
الموافقة مع الامام وتسلم لصحة
تفسيره فتأمل وكونها مقدمة بخصوصها
غير مرادة وان كان بعضها كذلك
في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح
ممام على ان ما ذكره صاحب المحركات
كان كلاما على السند اذا حل
كلام الشيخ على جواب السؤال على
ما نقله من الامام (قال المحركات
فان ثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس
لناقل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف
العداهة ما يتوقف عليه المعلول
في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره
الان الحادث السابق متقدم بالزمان
على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا
ولا يلزم منه الاتوقف الحادث اللاحق
على وجود الحادث السابق ولا يلزم
التوقف على عدمه ايضا لاننا نقول
مراتب القرب غير مجمعة للوصول
فكذا ما هو علمها ومراتب القرب
لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود
والعدم ايضا كان علمها ايضا كذلك
على ان المعتبر في ماهية المعد ليس
سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد
اثبت فاعلم (قال المحركات وهو التسلسل
الخ) اقول ليس لاحد ان يقول
لعل عدم الحوادث بارتفاع وجود

ذات وضع وتبين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع واما ما كان فتحدد
الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد
او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاسيلا الى الاول لان لكل
امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد
من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك
الجهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالمتحد اذن لا يكون بجسم
واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين
او يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاجاز ان يكون المتحد
بجسمين فانه لو تحددت الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر
او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين
احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى
بالمحاط كان المحيط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غيبة البعد
من الجهة الاولى والذي هو في غيبة البعد من المحيط ليس الا المركز حيث يكتفي
الجسم المحيط في التعديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غيبة القرب
بسطحه والجهة الاخرى وهي غيبة البعد بمركزه فيكون الجسم المحيط واقفا
في التعديد بالعرض حتى لو فرض المحيط بحيث لا يكون في المركز لم يتحدد
في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان
الضيق في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لانه ان يكون المركز خارجا عن
المحيط بل الى المحيط اي يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز
في حشو المحيط او خارجا عن المحيط فلم يكن المحيط دخل في التعديد بالذات
فانه لو كان له دخل في التعديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد
جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابل باحدهما
لامن حيث انه واحد والمقدر خلافا واما الثاني فلو جهتين احدهما ان كل
جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة
البعد فلا يتحدد بشئ منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس
محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى ان فان كل حد
يفرض انه غيبة البعد فورا ذلك الحد ايد منه باضرورة بخلاف ما اذا كان البعد
في حشو الجسم فانه حيث يكتفي به حده معين بغاية البعد حتى ان كل حد يفرض
وراءه لا يكون ابعده منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا ﴿ محيطا ﴾
عدم (ا) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (ب) في الامس بارتفاع (د) فبقاؤه وهكذا وحيث لا يلزم التسلسل
المجال اذا اجتماع بين الوجودات التسلسلة لاننا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخفى اما ان يتحقق جميع

ما يتوقف عليه عدم الحوادث المفروض اولا في الامس والا فعلى الاول يلزم تخلف العلول وهو عدم الحادث المفروض
اولا عن علته التامة لتعقّبها في الامس دون العلول على هذا الفرض وعلى الثاني ينقل الكلام الى ما به تبين علته
التامة انه رفع وجود ورفع ١٤٣ عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام (قال المحاكات فقد بين ان قوله

الهيولى مفترقة متقدمة في الطريق
الخاص) لا يخفى بعد هذا التوجيه
اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة
من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها
مقدمات من دليل آخر على دعوى
اعم من الاول وايضا حل الفناء
على انه لا يجد تعقيب دليل بدليل
آخر بيسد افول لا يعهد غاية البعد
ان يقال معنى قول الشيخ الهوى
مفترقة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة ما ذكره الشارح وهو ان
تخصّصها مفترقة في مقارنة الصورة
وهذا اشارة الى استلزام الهوى للصورة
والمساير عنه بلازمه تنبيه على
انه لازم من الاستلزام المذكور
وقد اشار الشارح الى لزومه في فصل
بيان استلزام الهوى للصورة وكان
هذا منه رحمة الله ليظهر فائدته ههنا
ولم يقرر فيما سبق ان تخصّص الصورة
بمشاركة من الحامل يلزم استلزام
الصورة للهوى ايضا اذ انهم بذلك
فنفول ما ذكره الشيخ اشارة الى
الطريق العام الذي يبنى على
التلازم وقوله الهوى مفترقة في ان يقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة
الى احدى مقدمتي التلازم واكتفى
بهما عن الاخرى اشهر تهما مع ان
ما ذكره في هذا الفصل حيث قال
او يكون لا الهوى تجرد عن الصورة
ولا الصورة تجرد عن الهوى تنبيه

محيطا ورمحا بوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعاد الاتصاف والجسم
الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والالكان
محاطا فلا يتحدده بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المق
لا يقال في التوجيهين نظرا في الاول فلانه ان ارد ان البعد المفروض غير
محدد فلا بد له المفروضة لا تحتاج الى محدد وان ارد البعد به الموجود
فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان ارد ان جميع الابعاد
لا يتحدد بالجسم الآخر فسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة
بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفلى لا يتحدده واتمايلهم ذلك
لو كانت جهة السفلى هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان ارد به
ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر فلان لم ان ذلك البعض هو جهة
السفلى لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التمت مقابلتان حتى
ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التمت
واى بعد اخذ من جهة التمت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع
الاشكال قطعاً وبما بين على ابضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء
ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون
جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع
الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد
متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه
من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك
الجسم لتحدد الحركة القرية منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم
من الجانب الذى لا يلى الجسم لآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة
الى جهة وليست من مقابلهما لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون
الامن مقابلهما ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الامن تحت وبالعكس
وايضاً لو وحد جسم جهة واحدة بالتوهم لكونها قريبا منه وجب
ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى
كل بعد منه فال يتحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كال محيطا وان لم يتحدده
بل به وبالا جسام الاخر فذلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد
متساوية من الجسم الاول فجبهات البعد جهات مختلفة بالتوهم في مقابلة
جهة واحدة بالتوهم وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجبهة

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهوى محتاجة الى
الصورة في تقومها اى وجودها بان يكون علته مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لاستدراك ولا يرد على هذا ما اورده
صاحب المسالك على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا لتخصير لا مدخل لها في البيان ويكون اجيبا

فن البعث ولا ما ذكره الامام من ان مورد القصة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يعلم الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر (قال المحاكات لانه لما كانت علته امتنع انفا كما عمن العلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان العلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحدة منها ١٤٤ بحث لو وجد ابتدءا ووجد العلول

بسيده وان لم يجز اجتماعهما وحيداً لا يلزم من كون الشيء علته لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء نعم لو قيل لم يجز تعدد العلل المستقلة مطلقاً لا مالم لا بد لا يصح هذا الكلام واثبت هذا مبنى على ان العلول لا يستند بالذات الا الى ما لا يتحقق بدونه حتى او يتحقق امور كل واحد منها يصلح علته لامر فان كل ذلك الامر واحداً لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امر وان كان واحداً بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احدهما غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل الحمار رج بالشخص وتتم هذا الكلام بطالبه حوشنا على الجريد (قال المحاكات) لا كانت العلولات اربعة ثلاثة (اقول) فيه بحث لان العلولات القديمة يتشعب انفكاك بعضها عن بعض والازم تخلف العلول عن علته التسامع ولا معنى للزوم الاستماع الانفكاك وتخصيص الزوم بان يكون ناشئاً من المتلازمين بأى عن القسم الثاني وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة فيقتضى اتفاق كل منهما بالآخر والا صوب ان يقال لا يمكن كونهما معلولى علة موجبة مطلقاً لان المراد بوحدة العلة الموجبة

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تعدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتنساها والجسم الآخر المسان له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسماً واقعاً في بعض جهات الجسمين الاولين فالكان وقوعه في ذلك البعض من الجهات الجسمين الاولين لزوم الدور والاذ لمسل فتعين ان يكون المحدد جسماً واحداً لامن حيث انه واحد لكن لا مطلقاً بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب بتحدده واما جهة البعد فلا يمكن ان يتعدد بما يمكن خارجاً عنه لان البعد عنه لا يكون محدوداً حيث لا بد ان يكون داخل فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطاً كرها وهو الدوار فان قلت لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يمكن ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فحددها اما ان يكون في جسم او جسمين لان تعيين ذى الوضع لا يكون الا بذى الوضع ولا بد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم بفرض ان يكون محدوداً فلا شك انه بتحدده جهة القرب فيجانب بتحدده جهة البعد عنه لان تحدده جهة البعد بغير محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يتعدد كيف ما تفق بل من جهة الاحاطة فيثبت بتعدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقول لا نسك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ اما زاد التقسيم الاول وهو ان تعدد الجهة اما في شيء مشتبه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تنهى الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لاتتبدل علماً انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اى ان يجوزنا وجود متناه متناه غير متناه لا يجوز بتعدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا بتعدد الجهتين في الخلاه مع انه بين استحالة فقد ثبت بذلك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تنهى الابعاد وعلى استحالة الخلاه وانما زاد التقسيم الثاني

ففيها ليس ان علة هذا العلول بعينها علة ذلك والازم صدر الكثير عن الواحد الصنف وهو

على ما يشير اليه صاحب المحاكات بل لابد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمين لم يلزم تلازم العلولين فلم انه لا يمكن كونهما معلولى علة موجبة مطلقاً قائل (قال المحاكات) ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين الخ) اقول

أقول هذا منه تسليم للإيراد المذكور وابداع إيراد آخر لأن الإراد كان المقصود منه بيان مدخلية كونه الثالث
علة في تحقق التلازم وبعد تسليمه مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الأمر من الآخرين وهما كون العلة
موجبه وكونها مقضية ﴿ ١٤٥ ﴾ لدوام التعلق (قال المحاكات) ويمكن أن يجاب عنه بأن العلة إذا صدر

عنها شيئان (ال قولها لا يستلزم العلة
الا من جهة مصدرية كعب
قدس سره والتلازم بين الجهتين
غير معلوم أقول إذا كان كذلك
فكونهما معلولى علة واحدة
لامدخله في التلازم لأن تلك العلة
مالم تعد دوام التعلق لم يتحقق بينهما
التلازم وإذا افاد دوام التعلق تحقق
التلازم ولا دخل لكون العلة علة
لكل واحد من المعلولين في افادة
دوام التعلق والحاصل أنه لا فرق
بين كون عليهما واحداً وبين كونها
اثنين في تحقق التلازم بينهما لأنه
إذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم
التلازم بين المعلولين أصلاً وان
اشتراط فعلي تقدير تعدد العلة فيهما
قد يتحقق التلازم أيضاً بعد اشتراط
التلازم بين الطرفين فتقيد وحدة علة
كل منهما لا مدخله في التلازم
أصلاً نعم لو كانت علة أحدهما
ببعضها علة الآخر لكان وحدة
العلة لهما مدخل في تحقق الزوم
لكنه باطل على ما ذكره وعلى تقدير
صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك
العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكات)
فتق أن يكون العلة هي الصورة ويحیی
فيها الأقسام الثلاثة) كون العلة هي
الصورة هو المقدمة التي عبر عنها
الشيخ بقوله واعلم أن الهوى مفتقرة
إلى مقارنة الصورة فكون الهوى

وهو تنقسم المحدود إلى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق إلى الإوهام
العامة من أن السماء سطح متو هو فوق والارض أيضاً سطح متو
هونحت هذا ما يتعلق بالثبوت وأما الفرح فقوله فالجهتان المتعنتان بالطبع
يكون تهمين وضعهما أي تحدد الجهتين وهو تهمين وضعهما أما في شيء
متشابه خلاء كان أو ملأ وأما في شيء مختلف وهذا يوهم أنه ليس
على بحسب ذاته كلام الشيخ لأن قوله متشابه صفة للملأ فالملأ المتشابه
قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسماً واحداً لكن الخلاء
أيضاً لما كان متشابهاً لأن المراد به البعد المقطوع والدليل على استحالة
التعدد بهما مشتركاً صار اقسماً واحداً وهو محال لثلاثة أوجه أحدها
أن بعض حدود التشابه ليس أولاً فيكون جهة من سائرهما وقد أشار
هنا إشارة لطيفة إلى أن قول الشيخ بأن يعمل جهة مخالفة لجهة
أخرى فيه استدراك لأن أي جهة من الجهتين تفرض وان كانت
مخالفة لجهة أخرى بالطبع إلا أن الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف
بل لو لم يكن الإجهة واحدة لا يجوز أن يتحدد بالتشابه لأن بعض حدوده
ليس أولى بأن يكون تلك الجهة ومطلوباً لبعض الأجسام دون بعض
من غيره لكن قوله المفروضة أيضاً مستدرك لعدم توقف هذا الوجه
عليه وثانيها أن الحدود في الخلاء والملأ المتشابه بحسب الفرض
لأننا نفق بالتشابه إلا ما لا اختلاف فيه في الواقع أصلاً والجهتان المطلوب
تحددهما بحسب الطبع ويمكن أن يعبر عن هذا الوجه بالحدود فيهما غير
موجودة في نفس الأمر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها أن الحدود
فيهما غير متناهية فالجهتان المتعنتان ليستا الاثنتين فقوله وكون الجهتين
بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا الغائب يتم بالاستعانة بأحد الوجهين الأولين
بأن يقال الحدود الغير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان
المتعنتان منهما والأعلامات في أن يكون اثنتين من الحدود الغير المتناهية
وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركاً ولا بطل أن يكون تحدد الجهة من شيء
متشابه تهمين أن يكون شيء مختلف وذلك الشيء لا بد أن يكون جسماً وجسمانياً
لا يقال أن إردب تحدد الجهة فاعلمها فلا نسلم أنه لا بد أن يكون جسماً وجسمانياً
لجواز أن يكون مفارقاً وأن إردبه قابله المحدد والجهتين الطبيعيين لا يكون

مفتقرة إلى مقارنة الصورة ليست ﴿ ١٤٦ ﴾ مقدمة مسئلة حتى يرد عليه أنه بعد ثبوتها وثبوتان الصورة
ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكاً لعل الهوى فيلغو اثبات
التلازم وكذا قول الشيخ أو يكون للهوى بغيره عن الصورة إلى آخره محسلى ما ذكره سابقاً فهذا الجواب

نتيجة لكلام الشارح ويصحح بقدا لا يراد حقيقة وكان بناء الاراد على ان هذا المعنى يقيد من عبارة الشيخ بسند على انه جزء في صدر الفصل باقتضار الهوى الى الصورة فيضم منها انه يعتقد انه ضروري لاحاجة الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الذي في ١٤٦ ويظهر جلياً من ما اشار اليه

المعنى العلامة قدس سره حيث قال بناء الاراد حيث فعل جزم الشيخ في صدر الفصل باقتضار الهوى الى الصورة فتأمل (قال المحسبات لمجواز ان يقيم الله الثلاثة احداها بالآخرى لاكل واحد منها بالآخر حتى يقال باستلزامه صدور على ما سبق) اقول بانه انما الضمير في اللمعة الموجبة كقولها موجودة لاطول فلي تقدر ان لا يكون احداهما اولى بالالة الفاعلية من الاخرى لا يلزم ان لا يكون اولى باللية الفاعلية في الجهة في احتياج كل منهما الى الالة الثالثة فاعلية تقيم كل منهما بالآخرى لم يكن اطاعة كل منهما الاخرى من جهة الفاعلية بل كانت من جهة مطاق الية فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة احداها بالآخرى فقط ولا ينافي ذلك عدم كون احداهما اولى باللية الفاعلية من الاخرى بكمه واما اذا لم يعتبر الاجهاد في الالة الموجبة فاللية المتبرة هي اللية المطلقة المستلزمة فلي تقدر عدم اوثوية احداهما باللية الموجبة اطاعة من الاخرى لم يجز اطاعة الثالثة احداها بالآخرى والا لكان احداهما اولى باللية الموجبة من الاخرى اذ لية احداها بالآخرى على فرض التلازم لا يكون الا بان تكون وجبة او منازعة فتأمل (قل المحسبات

واحداً ضرورة ان المركز لا يقوم له عدد لا نقول المراد به ما يتبين به وضع الجهة ومن البين ان تعيين الوضع لا يكون الا بدنى الوضع وكان الشيخ وكذا الشارح يذهب على هذا المعنى بل وضع تبيين وضع الجهة مقام تحديد في مورد الاعتدال قوله (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تعدد الجهتين بحسب واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد به الجهة واحدة ضرورة انه لو تعدد به الجهتين لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك الثنائ بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فتدرك لانا فرصنا بتعدد الجهتين بحسب واحد فيكون المحدد للجهتين جسماً واحداً بافترض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تعدد الجهتين بل في تعدد الجهة واذ قل يتعد دالجه بحسب واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتين بالطبع فوق وسفل ولا يتعد بالجسم الواحد من حيث انه واحد جهتين بل جهة واحدة انظم الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تعدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً ومهما استدراك مشتركين الكلامين وهو تعيين جهة اقرب فانه يكفي ان يقال لجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدداً لا يتعدد الاجزاء واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه قوله (لان المحيط كاف في تحديد امتدادين) الاولى ان يقال في تعدد طرفي الامتداد كما هو في المتقابلة جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين في قوله (فباطل لوجهين) تقرير الوجه الاول ان جهة القرب لا يحدد بكل من الجهتين وجهة البعد لا يحدد اشيئاً منهما فالجهتان لا يحددن بهما جبراً والمفروض خلافه فقوله فاذن لا يحدد الجهتان لكل واحد منهما الهوى فيه ان يقول لا يحدد الجهتان بهما لان المفروض تعدد الجهتين بالجسمين وعدم تعدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معاً فاما ثبت لو امتنع تعدد الجهتين بحسب واحد فكيف صار مقدمه فيه على ان الدليل بدونها تام كما فرئنا واما تقرير الوجه الثاني فهو وان لكل واحد من الجسمين جهات وابعاداً ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس يؤول من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فلا يكون

وان لم يشتر فيها الاتحاد اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الهوى عندهم قابل بحسب وقوعه وايس فاعل اصلانها ماهية مبهمة غير محقة في نفسهما صلا بما قرئنا والاولان الالة الموجبة لا بد ان تكون متضمنة للتلازم وله فاعلية لان الوجوب فاعله الموجب كان فاعل الوجود هو الوجود والوجوب هو الوجود فلو كانت الالة الموجبة

هي الهوى كانت الهوى فاعلة للصورة بل التلازم على انه لو كانت الهوى فاعلة للتلازم لم كونها فاعلة لما قبله
وهو التلازم وهذا الاخير موقوف بالصورة (قال المحاكات فانه لما جعل الآلة مبنية للواحدة لاختاره الشارح كانت
اقسام عليه الصورة اربعة ﴿ ١٤٧ ﴾ لثلاثة نعم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة) اقول في الجواب عنه

ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة
الا عندئذ كالم امام حيث قال والاول
منها ثلثة اقسام فان الصوتون تكون
للهوى اعلية مطلقا او جزءا منها
اولا على ولا جزء على بل يكون آلة واسطة
للعلة وقد صرح بذلك صاحب
المحاكات حيث قال عند شرح كلام
الشارح في ان تكون العلة هي
الصوت ويحيى فيه الاقسام اثنان
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام
جعل الاقسام الاولى ثلثة فقط
الا انه جعل القسم الثالث متفصلا
الى قسمين هما الآلة والواحدة
ومن المعلوم ان المقصود حصر
الاقسام الاولى في الثلث (قال
المحاكات والالكان اخراجا لمقدمة
عن مقام البحث) اقول قد عرفت
وجهها بتوجهها الذي مر ولا يجد
ان يكون هذا التفسير من الشارح
للمقدمة مبنيا على حل كلام الشيخ عليه
(قال المحاكات هذه القضية مفترقة
الى جزأين) اقول هذه القضية على
ما وجهها به كلام الشيخ هو نفس
التلازم فلا يحتاج الى جهة اخرى غير
ما سبق (قال المحاكات انه كالم على
سد المنع وهو غير مسموع) اقول يمكن
دفعه بما سبق انفا من صاحب المحاكات
في جواب القسم الثالث من البحث
ان التلازمين لابد ان يتعلق كل منهما
بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعليقها

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البد العين الامانع يمنع وقوعه في الجهات
الاخرى وعلى البد الآخر فيكون المانع مؤثرا في التعديد وتعيين وضع الجهة
والشيء كما يؤثر في تعيين وضع لوكان ذا وضع لان المفارق نسبة الى ابقائه
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحيث يكون وقوعه في بعض جهات
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما مدار وان لغيرهما تسلسل وهناك
نقصان اجمال وتفصيل اما الاجال فهو ان يتقضى بالحدود فان وقوعه
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر
ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس مانع واما التفصيل فهو
انا لانسلم ان وقوع الجسم الاخرى في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البد الاخرى ولم لا يجوز ان يكون
له صورة نوعية تقتضي تخصيصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لانه قد
الاتصاف في تلك الجهة وعلى ذلك البد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى
بطريقه ابعادا بعدا معينيا يمكن حصره في الابعاد المساوية لذلك البد
بالنظر الى طبعه وانه لا يكون يمكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
بالضرورة فلو سألنا لاردان على الشيخ لاقصاره على تسوية النسبة
في سائر الجهات بل على الشارح حيث نرم مع الجهات الابعاد على انه
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان قوله (يريد بيان
امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر نعدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم
من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقه بالقصر فيكون
من جهة واحدة الى جهة واحدة ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه
الطبيعي جهتيه حتى اذا فارقه يكون مفركا من تلك الجهة واذا عاوده
يكون مفركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقره سا يتبع
ان يعقد بذلك الجسم المفارق في عهده العاود اليه لان موضعه الطبيعي
واقع بقره سواء كان ذلك الجسم حائلا فيه اولى يمكن واوكان فحدد
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضوع بقره كما كان عند مفارقه واما
كذلك وايضا لو حدد الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت
ان ما من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي يتبع ان يكون محدد الجهة ويتعكس

من حيث المصلحة اولى الوجود وان كان تعلقهما في الوجود فلا يجران ليكون احدهما مع الآخر والآخر ان يكونا
معلول سبب بغير كل منهما فلا خلاف مع الآخر ومعهم الان على ما سمعنا فقم بما ذكرنا ان التلازمين اذا لم يكن
احدهما هله للاخر لابد ان يكون تعليقها من حيث الماهية ويحصر في النفيين فالتضايفان وان كان سببيا لم ينع

لكنه مسأله والكلام عليه شعور ولعل الشارح نعتد في تغير كلام الامام كالتصايفين الى قوله بل يكونان متضايفين فثبتية
على هذا وامانه من العلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضاد لان تعقل احدهم انهم مقيس الى الآخر
فما لبصر الشارح بل ينفع غاية الامر انه وجه آخر لابطال الكلام ﴿ ١٤٨ ﴾ الامام هذا لم اقول لابذهب

عليك ان الاحتياج الذي ادماه
الشيخ هو احتياج الهيولى في وجودها
على ما فسر الشارحون الى الصورة
لا الاحتياج في الجلة سواء كان
في الوجود او في صفة من الصفات
اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج
واستدعى جواز ان لا يكون لشيء منها
اقتضار الى الآخر في الوجود والذي
سيبته الشارح من ان لاحد المتضايفين
تأثير في الآخر هو احتياج ذات كل
منهما في صفة الى ذات الآخر لاصفة
الوجود بل الصفة التي هي المضاف
الحقيقي فهذا داخل في الاستغناء من
الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال
هناك واما المتضايفان فليس كل منهما
غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل
ولا الاحتياج بينهما ادراكا للزمه بل
هما ذاتان افادشي ثالث كل واحد
منهما صفة بسبب الآخر وتلك
الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا
فاذن كل واحد منهما يحتاج لآخر ذاته
بل في صفة تلك الى ذات الآخر وبما
نقلنا ظهر انه حل المتضايفين على
معرض المتضايفين الحقيقيين كذا
الاب بالنسبة الى ذات الابن وانتم تعلم
ان لا تلازم بين ذاتيهما اما التلازم
بين صفتيهما التين هما المضاف
الحقيقي (قال الهاكمتي وقول الشيخ آله
او واسطة يدل على ذلك) لكن عدم
ايراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة

الى ان يحد دلالة يتمتع عليه ان يفارق موضعه وكما يتمتع عليه ان يفارق
موضعه يتمتع عليه الحركة الابدية اعني الحركة المستقيمة بنج ان يحد دلالة
يمتتع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه
الطبيعي متعدد دلالة له لا بد اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا
مما يلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه قال انه مضرك الى تلك الجهة واذا
تحرك منه يقال انه مضرك من تلك الجهة لاننا لم بالضرورة ان كل حركة
مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله فيجب ان يكون يحد دلالة
موضعه الطبيعي لاصفى لاضافة الجهة الى الموضع الان الموضع واقع
بقربها كما فسرنا واما المطلوب الثاني فيبانه ان يحد دلالة متقدم على الجهة
والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شأنه الحركة الى الموضع الطبيعي
اوعته والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم
من حيث انه مضرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما
عليها بالذات فتقول اللازم هو المطلوب وما ليس بالارز ليس بمطلوب
اذ المطلوب هو ان يحد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة
لامن حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الاعلى
ان الجسم من حيث يثاته الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم
الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واما ما كان يكون
يحد الجهة متقدما عليه قوله (فان قيل عسي لفسائل ان يقول)
ان الشيخ في هذا الفصل مغلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محددات الجهات
وقدم محددات الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تفيد
الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان يحد
الجهات يتمتع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تسندى جهة
قلو كان للعدد حركة مستقيمة كانت الجهة متعددة له لانه واما تقدمه
على الاجسام المستقيمة الحركة فلان يحد الجهة متقدم على الجهة
والجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يتمتع ان يتقدم عليها فانما
تفيد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفسائلة
في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محددات الجهات ليس لتعديد
الجهات مطلقا فان برهان تنعني الابعاد كاف لذلك بل لتعديد الجهات

على وفق نظريتهما من الصفة المطلقة والشرىك ربما يؤيد حل الامام (قال ﴿ الفائزة ﴾

الحساكيات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه
لاين ذكر السبب للثبية على فساد ظن الجمهور في التلازمين انه اذ لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جازان لا يحتاج

الى سبب ثالث وان التلازم لا ينافي هذا الاستغناء فاعشار الشيخ الى فساد هذا الفن والفتية على أن التلازم ينافي هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم حلية أحدهما للآخر يقتضي الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهذا ١٤٩ هـ وان كان فاسدا في نفسه على ما سيجي لكنه لازم على فرض عدم حلية أحد المتلازمين للآخر حتى

ينصير التلازم بينهما (قال المحققان والجمعة المستعملة في البرهان ليست

بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا

لا يسمي ولا يفتي من جوع لان القسمة

بالمعنى الثاني يرجع الى معنى الترتيب وترديد

الشيء بين الامور التي لا يحتملها ذلك

الشيء فبقي حذرا اقول بل الحق

ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما

مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار

من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا

رد دفيه وقال يرجع اما الى القسم الاول

وهو اقامة كل منهما بالآخر او

الاستغناء المصحف وهو ينافي التلازم

وبعد الحيل على هذا المعنى لا مشافهة

واما الامام فلا صرح بتفسير هذا

القسم بالاستغناء عن الطرفين فيلزم

المنافاة المذكورة لان الاستغناء

من الجانبين ينافي التلازم بزم

الشارح سواء كان هناك شيء ثالث

ليرفع الافتقار الى المية والاستغناء

اولم يكن بل ذلك الاستغناء مقتضى

ذاتهما فانه قال هناك الاستغناء

من الطرفين لا معنى له سوى جواز

الافتقار نعم رد على توجيه الشارح

ان تفسير المية على وجه يتناول

الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف

ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن

هذا الاراد على الشارح لتصريح

الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل

المماثلة بالطبع والجهات المتماثلة بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لم تحرك بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة لم تحرك بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متميزتين بالطبع لما كان كذلك فلست محتاج الى اثبات المحدد الالهي للجهات المتماثلة بالطبع ومما يراها ليس الاتساق للمواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متميزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا يد من محدد محدد ورفضا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحريك الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحريك الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام مرتبتين فإرادته ههنا غير مناسبة لمتناسب ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفاشدة في تحديد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبية على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والافلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث تمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان أحدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلوية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين اما التردد الاول فهو جهته ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة بمحتمل ان يكون بالعلوية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع الملول بارتفاع الدالة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

المسماحت التي كانت في كلام الشيخ (قال المسماحت ولبت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قد مر انما

انحمله على ما فهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفيه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستغناء

من الجانبين (قال المسماحت ولت سلمية لكن لا يحدود في منافاة مؤرد القسمة) اقول قد عرفت ما فيه وما هو الحق فيه

تقدير (قال المحاسبات فاجلوا بآية ان المراد بطبيعة الصورة المطلقة انه لا بد للهوى في شكل حين من الاحتمال صورة شخصية بغيره فاشترك العلة هي احد الصور الشخصية لاهل التعيين اقول هذا الكلام منه صريح في ان العلة كل واحدة من تلك الصور المعينة المتخصصة لكن على سبيل التعاقب ﴿ ١٥٠ ﴾ قاطعة في كل زمان لا يكون

الاصورة متخصصة معينة ولا يكون العلة هي طاعة الصورة لا بشرط شيء وهذا منه مبنى على ثبوت وجود الطبايع في الايمان على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبنى على نفي الطبايع وهو خلاف ما تقرر عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه بذلك لا يتم في نفسه اذ حينئذ لقائل ان يقول كل واحدة من تلك المعينات لما كانت واحدة بالعدد متخصصة في ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة للهوى الواحدة بالعدد من غير احتياج الى شقيقة المضارفي فثبت المطلوب وهو كون الصورة شريكة لعل الهوى فان قلت انه حمل ما تقرر عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلوم اذا كان شخصا واحدا صيغا باقية لا بد ان يكون فاعله كذلك فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهوى هي كل واحدة من تلك المعينات والواحد بقاد الهوى فليكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد اي واحدا بعينه بل العلة في كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لا تكون الا خالة ففاعل الواحد بالعدد ففاعل متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت هذا خلاف ما يفهم من كلام الهيات الشفاء حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة

لا يوجب رفع المحدد ولا نفي بالتقدم الطبيعي الاكون المتخصص بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفي في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لا يمكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاعار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجهها آخر تشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرافضين انهم كثيرا ما احوالوا اراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وحده بل الايق بما ذكره في النقط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشيء يمكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجوب الشيء لم يكن حاه معه الا لا يمكن فيكون الخلاء ممكن في ذاته مما يفهمه وانه محال وهذا لو صح لا يمنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة فاقية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا قوله (تذنب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع بفرقه وبعاده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيوط على الاطلاق وان كان له وضع القياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفرقه وهو ليس محيوطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بانواعه واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيوط بالجسم ذي المكان تعريف للشيء بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيوط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيوط على الاطلاق غير محيوط والى ما عداها مما هو محيوطان عنى بقوله والى ما عداها مما هو محيوط مع انه محيوط لم ينحصر القسمة

شريكة لعل الهوى لان حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان يجوع تلك العلة ﴿ لجواز ﴾ والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالجنس العام والواحد بالجنس العام لا يكون علة لواحد بالعدد ومحل طبيعة اللمادة فانها واحد بالعدد فيقول ان لا تمنع ان يكون الواحد بالجنس العام المستقلة وحدة عموما بواحد بالعدد ووجهه لواحد بالعدد

وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستهفط بواحد بالعدد وهو المفسر له فيكون ذلك الشيء يتوجب المادة ولا يتم
ايها بالابحد امور يقارنها ايها كانت وقال بعض المحققين ولعل الفرق ان للعدل منقضى من ان يكون الفاعل
مصدر الامر يكون محله ١٥١ اقوى من محله حتى يكون الصادر ارجح في الفصل من المصدر

لكن لا ينقبض من ان يكون امر واحد
مصدرا لامر واحد بالشرائط
والالات المتعاقبة فان العدة في الابعاد
هو الفاعل وباقي الملل متمات لطيفة
ولا يذهب عليك ان ما تقتضيه الشئخ
وما ذكره هذا الصنف يدلان على ان
مرادهم ان فاعل الواحد بالانقبض
لا بد ان يكون واحدا بالانقبض اي
لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد
بالانقبض لا بد ان يكون شخصا واحدا
لا شخصا متعددة متعاقبة على ما
جئت كلامهم عليه وبعد حل كلامهم
على ما ذكرنا وتقلنا نقول في اثبات
هذا المطلب على محاذات كلام الشئخ
على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت
ان الهيولى مفترقة الى الصورة بناء
على تحقق التلازم بينهما وعدم
كون الهيولى عللة لها وعدم كون
الثلاث بغير كل واحد منهما بالآخر
اوقع الآخر نقول لا يجوز ان يكون
الصورة المفترقة اليها هي شئ من
تلك المصنعات المتعاقبة لان كل واحد
منها بعدم وثيق السادة ولا يجوز
بقاء المفترق عند انعدام المفترق اليه
فبيق ان يكون المفترق اليه هي طبيعة
الصورة التوحيدية ولما لم يكن تلك
الطبيعة الواحدة بالانقبض
فلا يجوز ان يكن في وجود الهيولى
الواحدة بالانقبض لان الكافي في العلية
لا يكون الاعلقة فاعلية وفاعل الواحد

لجواز ان يكون الجسم محاطا بغير محيط وان في ما هو محيط فقط لم يصح قوله
واما القسم الثاني فله الموضوع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن
محيطا لم يكن له وضع والقياس الى سائر الامور الداخلة اليهم الا ان يجعل المقسم
الا اجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرطا لاحاطة قوله (وله)
لا يكون الا المحدد الاول) لاشك ان البرهان ما دل على ان المحدد الجاهل
بجسم واحد يحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك
ان المحدد لا بد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير
لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محيطا وايضا اللازم
من الفصل الثاني هو ان المحدد يتعاقب ان يكون له مكان يقارقه ولم يلزم منه
ان لا يكون له مكان اصلا فيجوز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد
الشئخ وقال الشارح والتمام لا يقتضي احد القسمين وفي الامر على الاحتمل
لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل دلي تقدير ان يكون المحدد شيئا
واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك
ليس في ان المحدد شي واحد او شيان بل في انه محيط على الاطلاق او غير
فالمصواب ان يقول القرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل
سواء كان المحدد محيطا او محيطا واهض ايضا بانه قد احوال في البرهان
ان يكون المحدد الجاهلين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف
يجوز ههنا واجب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما
محيط بالآخر ويحدد احدهما الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحيط
واما ههنا فلما حددت الجهتين بكل من المحيط والمحيطتين احدهما
من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط
على الاطلاق وانه محيط لانه محيط على الاطلاق وانه كل واحد
من المحيط والمحيط فان قلت الشئخ لم يتشكك في ان يحدد الجهة هو المحيط
على الاطلاق او غير بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق
او غيره فالفائدة في تقييده بالاول فتقول الامام لم يتعرض لهذا القيد
اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بالذي لم يحدد جهة قبله
حتى يخرج المحيط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطا
بالاجسام ذوات الجهة فحشوا تحديد الجهات بالمحيط كان المحيط
ايضا يحدد به الجهات لكن بالعرض وليس المراد بالتحديد الاول

بالانقبض لا يكون امر اكليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة
وان لم يقتصر اليها بمعنى عدم امكان تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب القاد لكيفية التعقيب فانه يكتفي في الاستناد والاستبصار
قلت بهذا منهم معنى على انه لا يمكن علة الشئ لامر الا اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر بنوعه حتى اذا كان كذلك اشياء

بصلح كل واحد منها فقلية كان الخط في الحقيقة هو القدر المشترك بينها اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد بل يلزم ان المرتب على احدهما غير المرتب على الآخر ان الحركة المستندة الى اصل الحسارج المركز غير الحركة المستندة الى اصل التدوير بالخصص هكذا افاده بعض المحققين فعبثت لو كان للصورة

علية بالنسبة الى الهيولى كان معروضها حقيقة ما لا يمكن تحقق الهيولى بدونه وهو الطبيعة التوضعية على ما صرح به الشارح فان قلت فعلى ما قرئت لا يمكن ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى وكذا كونها آلة او واسطة مطلقة لان الهيولى لا يمكن تحقنها بدون طبيعة الصورة وليس المتغير في العلة المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المتغير في العلة المطلقة ان لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد وانصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان ينصف تلك الطبيعة في ضمنه بالعدم اذ لا يجوز اتصاف الفرد بشئ لم ينصف به الطبيعة لا بشرط شئ لا بتصادمهما فاما هل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحسبات واهله انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل لا يتناقض مع سرفاق هذا المقام اذ المراد بخصه سرفاق هذا الموضع ان في هذا في الموضع اشارة ما يدل لكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وما ذكره الشارح في هذا المقام اختصار للدليل الذي ذكره الشيخ وحاصله انه لا امتنع وجود الهيولى بدون الصورة وهكذا

الامان بحدده الجهات بالذات فتشككه ليس الا ان يحدد الجهات الحركات المستقيمة يحاط او يحيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عارض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لا خارج في تحديد موضعه الى غيره لان تحديد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع ويحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة فالاول ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو موضع لانه لو كان هناك ذو موضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها معلقة بالجهة التي هي فافترضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بدت الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو السدق يمكن ان يقول عليه في بيان ان يحدد الجهات هو الفلك الاول اذ نقول اننا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشو سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد فانه كان وحده كافيا في ذلك لا يمكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفى الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محدد على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مسقيم لان ما مر كان فيها فرض تحديد الجهتين بمحيط ومحاط وهما لا يفرض تحديد الجهتين الا بمحاط غير ان يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن نقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد هاتان مستقلتان بالعالية فان كانت احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان اراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع هاتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

وجودها بدون الهيولى وتحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون الهيولى هي العلة **﴿ امر ان ﴾** للصورة للمسمى ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لما سبق فظهر ان العلية اللازمة في التلازم من جانب الصورة لو كان المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لعل ان يكون علة مطلقة

اوآله او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطالها وبتأقرنا ظهر اندفاع آراءاته الثالث فتأمل قال الشارح تخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول في دفع الاشكال ان المراد بالقبلية والبعدية ١٥٣ والمعية ما هو بحسب الذات اعني ما ينسأل التقدم بالعالية

وبالطبع والنسأ خبر بالعالية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعالية انما يتحقق بين امرين كل منهما عاقله مستقلة ثلاث او مطول لاهله مستقلة والمعية بالطبع انما يكون بين امرين كل منهما عاقله ناقصة شيء آخر او مع علة ناقصة وما ذكرنا مصرح به في الكتب المشهورة كشرح الجريد وحديث نقول لافرق بين مامع التقدم وبين مامع التأخر اذا اخذت المعية في الاول باعتبار العلية والتقدم وفي الثاني باعتبار العلولية والتأخر في ان مامع التقدم متقدم ومامع التأخر متأخر لكن اذا كانت المعية في الاول باعتبار التأخر وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت المتقدمان اذا جهد هذا فقول معية الفلك الحاوي مع العقل باعتبار انهما مطولا علة ثلاثة فالفلك الحاوي مع التقدم على المحوى لكن باعتبار العلولية فلا يجب تقدمه واما ان مامع التأخر متأخر فاستعمال الشيخ بها في الموضوعين بناء على ادعائه ان المعية باعتبار التأخر والعلولية فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ لكن يتوجه حينئذ ان اثبات التأخر يكون مامع التأخر متأخرا من قبيل الدور لانه موقوف على

امران يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لهما بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة لاستتعداد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهوان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشارته الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب بعدد محيطه وجهة البعد مركزه واما اشارة الى المدعى كاد عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تاممة وانما تتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله (اقول اما وجه تقدم المحيط) هذا جواب للشك الاول وتقرره ان المحيط وان لم يتقدم على المحيط في الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه في تحريده موضعه فيكون مقدما عليه من حيث تحديد الوضع وسنأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فيبغضين اجمال وتفصيلي اما التخصيص الاجمالي فهو انه ينفضي ان يكون محدد جهة الهواء مقعر التار ومحدد لاه الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر التبار والاول باطل والالكان بالقر في موضعه الطبيعي دائما متعين الثاني فيكون مقعر التار محدد جهة الهواء ولا فائده واما التخصيص التفصيلي فهو التالام ان التار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدد الجهة غايبة ما في الباب ان يكون محدد امكنها طبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محدد الجهة انما هو على الاصل المذكور وهوان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متابرتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يحتاج على حركته ان لا يمكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت التار خفيفة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بان الوفر متحركا يحتاج على الفلك الاعظم فانما تحرك جزما بانه متحرك

اثبات ان المعية ههنا باعتبار ٢٠ الآخر عن الثالث فيدور فتأمل (قال المحاكات لكنها مشتركان في العلوية) اقول كما ان المتعبر في المعية بالعلوية كونها مشتركين في العلوية انما هو مشترك في العلوية بالتسمية او العلوية كذلك المتعبر في المعية بالطبع اشتراكهما في العلوية بالتسمية او العلوية بالتسمية على ما عرفت في كلامه نيسا

(قال المحاكات ووجه الاشكال ان المعين في العلية) اقول لا يخفى. ومن ما ذكره من الوجوه من الاشكال والحق كما عرفت ان العلية في العلية انما يكون بين هاتين مستقلتين لمعلول واحد او بين معلولين لعللة كذلك ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى هاتين مستقلتين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلي يكونا في العلية واما

استناد المعلول النوعي اليهما فانها هو باعتبار شخصين منه فالحقيقة يكون هناك معلولان لعتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولة لعللة ثالثة اذا واحد لا يصدر عنه الا الواحد وانما لا يختلف الجهة لم ينفع لزوم التعدد في العلة المستقلة حينئذ ولا يخفى عليك انصف هذا الوجه لاستحالة الشيخ (قال المحاكات) كان المطلوب من هذه المقدمة ان التماهي والتشاكل امام الجسمية او قبلها كافي في ذلك (أ) اقول هذا التماهي لو كان المعية عبارة عن سلب اتقدم وانا آخر اذ حينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القلبية لعدم الوساطة وقد صرفت انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم وانا آخر مع وجود المعنى الذي كان مافيه اتقدم وانا آخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكات وايضا قد صرفت هذا جواب الدارج للاشكال الذي اورد الامام ان المعية المرادة ههنا ما هو باعتبار التلازم لا ما هو بمجرد الاتفاق ولا يخفى انها على الوجهين لا يتحقق المحصر بينهما وبين التقدم والتأخر فلا يلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح) اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة (اقول هذا مبني على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل او مهيأته على ان ماهية

الى حقوق لا من فوق وواستحصال هذا ان الفرق اعدم الشرط وهو الفناء كذا في استحصال ذلك افترض اوجود المفعول ولاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله (انما يخفى به ان يكون مقدما في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان لمحدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان اخلافة فلا جرم اوله الشارح اول اقله الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام ففسل انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن بمحدد الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما اما بالشرف او بالرتبة وهو اجماع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا زلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظرا اذ لو كان بمحدد الجهات سائر الاجسام كان مقدما بالطبع ولا يلزم من اتفاه المقدم اتفاهاته في الجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فلا يلزم من عدم المحدد اتفاه سائر الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول بمحدد الجهات سائر الاجسام لم يبن الكلام على الشك فيه دون غيره قوله (ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرضه اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان لمحدد جسم واحد يتحدد جهة اقرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة الهيا متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها بعد عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نفى بالمستدير الا ذلك هذا يسانه من قبلنا واما الشارح فلما شغل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بما ينسبها على التفصيل اما الامر الاول في قوله المحدد الاول لا يجوز ان يكون متشكلا على اجزاء بالمفصل سوا كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمقدار بعض الاجسام الداخلة فيه وكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزائه متقدمة عليه فلا يلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

﴿ ١٥٥ ﴾

الشكل لهما دخيلة في تشخيص الصورة وان لم يكن كافيا لاشراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل الشكل الشخصي على ما هو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبا لبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجنا الى الصورة الشخصية فامل (قال المحاكات) اقول هذا انما يكون اذا ارادوا بالاشخصيات على الهيئة (اقول لو لم يكن للامر

بالشخصيات هل الهذبة حقيقة بل مجرد انه الوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة
بالنسبة الى الهوى لان لازم العلة الشخصية لا يلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يتدفع المنع الذي اورده الامام
بان الصورة المشخصة محتاجة ١٥٥ في تشخصها اليها اذ المراد بالاحتياج اليها في التشخص على

هذا التوجيه انها لازما للتشخص

لانها متقدمان عليه وكلام الامام

منع عدم تقدم الجسمية عليه لانها

انها لازما للتشخص الجسمية

(قال المحاكات فان قلت سبق العلة

انما يجب بذاتها وجودها) اقول

علل التشخص على الاعراض

المكتسفة وقرآن فان غلبت

للتشخص ليس على سبيل الحقيقة

بل على سبيل التسامح بمعنى انها

لازم التشخص اورد السؤال ولوح

العلل على غير الاعراض اوجه

الاعراض علا حقيقة للتشخص

ان دفع الارادة على ما ينبغي واما ذكره

من الجواب فبعدمه عليه انه لو كان الغي

واللزوم كافيا لكون الغي لازم مقدما

على ما يتقدمه اللزوم من سبق

الماهية على لوازمها سبق لوازمها

على نفسها قال المحاكات لا يكون ذلك

الاستغناء من صفاتها وحالها احوالها

فتمتصت الماهية اي بالانقضاء التام

لا يكون الاعراض اقول فيه بحث

فيجوز ان يكون امر اخر حال في ذلك

الشيء اصلا ولو لم يفهم ان يكون

امرا اعتباريا ويكون حلوله على

سبيل الانتزاع ولا يكون جوهر

ولا عرضا او يكون جوهر (قال

الشارح اقول ان الشيخ لا يذهب الى

ان الهوى معلولة لوجود الشخصية

ولا يتأخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى آخره
وتنقول المحدث لا يحددها بالجهات بل بالجهات الحركات الطبيعية
فان اردت ان يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات
الطبيعية فهو ممتنع وذلك ظاهر وان اردت ان يلزم اختصاص كل جزء
من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فليس لكن الجهات المتأخرة
عن اجزاء المحدث هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تأخر هي
مطلقا لجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا تأخر عن الاجزاء من حيث
انها ذوات الجهات وتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال وهذا
السؤال ان اراد ان على دليل الاستدانة مع من يد وهو انه اوضح لم
ان لا يكون المحدث الاصطلاحية لو كان له غلط لكان بعض اجزائه اقرب
الى المركز كالجزم الذي يلي المقعر وبعضها ابعده فليزمن تقدم الجهة
على محددها لا يقال هذا وارجو ايضا على ما ذكرتم من البيان لا نقول لان في
يكون المحدث مستندرا الان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء الموضوعة
فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من
اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما
ما استدلو عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات
فهو منساق للنقض لان المحدث ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فليزمن
من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله (اشارة الجسم
البسيط هو الذي طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة
والقوة شرع الشارح اولا في بيان هينهما فالطبيعة تطلق على معان
والمعنى المفصود ههنا انه مبدأ اول حركة ما يكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض في قوله ما يكون فيه صهيرون صهيرون مستقر فيكون وضعا بارز في
اما المستقر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالما في الطبيعة مبدأ اول حركة
جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ الملة
الثامة لا امتناع تفكك العاقل عن العلة الثامة فلو كانت الطبيعة ملة ثامة
الحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا اقد اعتبر
انها مبدأ الحركة والسكون فلو كانت ملة ثامة لاجتماع الوجود وانه
محال بل المراد انها ملة فاعلية وتوقف فعلها على احد شرطين يقتضي
الحركة مع عدم الحادثة الملائمة والسكون معهما والاراد بالحركة انواعها

اقول الذي لا يذهب اليه الشيخ كون الهوى معلولا لوجود الصورة الشخصية اي تشخصها والامام لم يجعل كلام
الشيخ في هذا المقام حيث نفي كون الصورة الشخصية ملة مطلقة للهوى على نفي كون الصورة الشخصية ملة مطلقة
ههنا الهوى بناء على ان العلة المطلقة الواحد الشخصي لا يكون الاشخصيا والامم يورد الاعتراض بان ما ذكرتم لا يبطال

كُونَ الصُّورَةُ عِلَّةً مُطْلَقَةً فَاتِمٌ بَعِيْنُهُ فِي كَوْنِهَا شَرْيْكَةُ الْعِلَّةِ بِلِجَلِّ كَلَامِ الشَّيْخِ عَلَى نَفْيِ كَوْنِ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودُ عِلَّةً مُطْلَقَةً لِلْهَيُولَى سِوَاهُ كَانَتْ الْعِلَّةُ ثَابِتَةً لِشَخْصِ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَخْصٌ أَوْلَاهُ هَيْئَةٌ لَهَا مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْجَمْعَةِ عَارِضَةٌ لِنَهْيَةِ الصُّورَةِ الْمَوْجُودَةِ بِالنِّسْبَةِ ﴿ ١٥٦ ﴾ إِلَى الْهَيُولَى نَحْمُ رَدَّ عَلَى الْأَحَادِثِ أَنَّ جِلَّةَ

لكلام الشيخ ليس جلاصيحها وهذا
أراد آخر أوردته الشارح فيما قبل
بمثال (قال الشارح لأنه لا يجوز أن يكون
الشيء مصلوا للوجود ومشاراته
في الوجود) أقول فيه نظرا لأنه إن أريد
بالمقارنة علاقة الحلول على ما ظهر
من تسمية المعلول إلى المقارن والمباين
فغيرد عليه أن المقارنة بهذا المعنى
الابتنائي الآخر الذاتي المعتبر في المعلولة
والظاهراته بنى هذا الكلام على أن
المعلول المقارن هو المحل وهو شخص
للمحال فيه على ما تحقق فلو كان الحال
من حيث الوجود الشخصى علة لزم
سبق الشيء على نفسه ولا يخفى عليك
نه بعينه يرجع إلى المحال الذي سيذكره
الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه
محال آخر (قال المحاكات وقد فاتها
توجيه الأحوال) الظاهر أنها
وجهها لفظ الأحوال على ما وجهه
صاحب المحاكات وكأنه لظهوره
لم يرضاه قال في المقت قد قد اضح
أنه ليس للصورة أن يكون علة للهويول
أو واسطة على الإطلاق أقول الشيخ
ذكر دليلين لإبطال كون الصورة علة
مطلقة للهويول أحدهما شخص
بالعناصر لكنه عام يتناول نفي الواسطة
والآلة المطلقة لأن حاصله أن الصورة
في العناصر يزول وتقف أخرى
والإطلاق سواه كان في العلية أو الواسطة
أو الآلة يتنافى الشركة والتعقيب وقد

الإدبقة بالسكون مائة أبليها وبالأول القرب أي الذي لا واسطة بينه
وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الأرضية لأن النفوس الأرضية
وهي النباتية والحيوانية تحرك أجسامها المركبة بحسب استخدام طابع
تلك الأجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرها ولهذا سميت
تلك لأجسام أعضاء آلية فيكون بين النفوس والأجسام المحركة واسطة
هي طابعها وقواها مثلها النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار
على نسبة مخصوصة وأنما في الألوان من الحضرة والبيض إلى السواد
فيحرك العناصر على تلك النسبة وأنما في تلك الألوان فالحركة انما هي
مستندة إلى العناصر والتأثر أولا وإلى النفس النباتية ثانيا وأما الكيفيات
فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكها
ننلى ما فصلت في الكتب الطبيعية فإن قلت الطبيعة أيضا انما تحرك
الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ أولا اجاب بأن الميل ليس بمتوسط
بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المتحرك فان انفس تحرك
العناصر في الاقطار أوفى الكيفيات بواسطة الطابع وهي محركة أيضا
وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء فانه مبدأ حركات
الآلات من الآجر والجص وغيرها وكالجار والصابغ فانها مبادئ حركة
الخشب وحركة المطرقة على الذهب والفضة الصناعية لابد فيها
من الشعور فيكون اخص من المبادئ القسرية واهل ان الحركية
القسرية انما تتم بأمرين أحدهما القاسر وثانيها طبيعة المفسور فانه لم
بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك إلى فوق وان الحركة صادرة عنه
والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الغالب هو الواسطة
لا يتخالفان في الفصل بل القاسر يحرك أول وكذا طبيعة المفسور بحسب
تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المفسور لا القاسر
والأزام من اندامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ
فالحاجة إلى إخراجها بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق
الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل حتى سبقت الأوهام
العامة إلى ان البناء فاعل البناء مست الحاجة إلى الاحتراز عنه ففعل الوهم
وأما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في التعريف أمران
الحرك وهو المبدأ والتحرك وهو ما يكون فيه فنقله بالذات يمكن ان يتعلق

أشار إلى تخصيصه بالعناصر بقوله الصورة التي يفارن الهويول إلى بدل وإلى تعميمه حيث
نفي الثلثة هناك وثانيهما عام يتناول الإفلاك لكنه يخص بنى العلية المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به في آخر
الفصل حيث يخص نفيها بالتفريع على الدليل ووجه عدم إجرائه في نفي الآلة المطلقة ان يحصل الدليل على

ما ذكره الشلوح ان فاعل الواحد بالثخص لابد ان يكون واحدا بالثخص والعلية المطلقة هي العلية الفاعلية وكذلك الواسطة المطلقة اذا فسرت بمفسر به الشارح اى الفاعل القريب للبطول واما اذا فسرت بمفسر به الامام حيث جعلها متاولا لالكة فظاهر ﴿ ١٥٧ ﴾ انه لم يلزم مما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحيثما ظهر ان مفسر

الامام ليس بصواب بقى ههنا شيء وهو انه لم يلزم من دليل الشيخ في كون الصورة آلة مطلقة في الافلاك اذ الدليل الثاني لم ينفع الاكية والدليل الاول لا يجري في الافلاك والظاهر ان طريق اثباته في الافلاك ما صر من ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها شريكة لآلة مطلقة في العناصر ثبت كونها شريكة لآلة مطلقة في الافلاك لعدم اختلاف الطبيعة النوعية في القوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ بعد اجراء الدليل الاول في العناصر وههنا صر آخر اشارة الى انما هو في الافلاك تقدم منه هذا ما عني في تحقيق هذا الموضوع فقد اهمس الشارح وصاحب المحاكات نظر الى ما يذكره الشيخ في فصل التذويب حيث قال فيه يجب ان تلتطف من تفك وتلم ن لحال فيما لا يفارقه صورة في تقدم بصورة هذه الحال واعتمد الشارح ذلك في نفي الاكية المطلقة في الافلاك على ما تقدم وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة الى ذلك وسيجي لذلك زيادة توضيح وتحفيق (قال المحاكات ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً) اقول وبضا ما لم يبين نفس التقدم كيف يبين كيفية بيان نفس التقدم انما هو بما طالع القسم

بالحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير الفاسر ويمكن ان يتعلق بالتحرك حتى يكون حركته بالذات لاص خارج وبالجمله هذا الفيد احتراز عن طبيعة الفاسر فانها مبدأ للحركة القسرية وليس بحرك بالذات بل بالتسخير اوفى محرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض محتمل ان يتعلق بالحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واباما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم فانها وان كانت مبدأ فربما حركته الانفها ليست بحركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وتجالس السقفة فانه تحرك بالعرض فطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يفصل عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحرك او يسكن فلا بد ان يكون حركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه ما بتوسط شيء او بلا توسطه فان كان بتوسط شيء كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون ذلك المبدأ في الجسم المتحرك اولافيه والثاني كالبدأ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة الفاسر فانها مبدأ للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير الفاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا بحسب تسخير الفاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فبدأ الحركة في النحاس مبدأ لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اردت التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية او لا ومبدأ الحركة العرضية او لا فقد انضج من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالنسبة بل باعتبار الحركة الذاتية انظر العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة ثم سائر الاجسام وور بما يفيد التعريف بوجوده التهيج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الاربع واما ما ذكره بقوله فالاول فريد عليه مثل ما ورد على الشارح فانه اذا بين التقديم بمجرد ان كل دليل لابد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ في ان انما يكون يتعلق من جانب واحد وتوضيحه ان لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقديم كما وجهه الشارح وكان اصل التقديم

فبينا على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه النع على التفرغ الذي اوردته الشرح بقوله
فمقب البدل مفيد للمادة لا محالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان التلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا
معول على علة واحدة وكانت علية الهوى للصورة ظاهرة اطلاق ﴿ ١٥٨ ﴾ وبطلان القسم الآخر سيجيء

ثبت كون الصورة علة لها ولما ابطال
كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت
كونها شريكة لا محالة لكنه يتوجه
حينئذ ما ورد وما اوردناه ولو كان
المطلوب بيان نفس تقدم الصورة بتوجه
النع على ان مقب البدل مفيد للمادة
بالبدل اذ التلازم من عدم بقاء المادة
عند مفارقة الصورة وعدم مقب
البدل استلزام الهوى للصورة
وامتناع انعكاسها عنها واما انها
متأخرة عنها بالذات معول لها فلا يلزم
وهذا ظاهر واما لو كان مقب البدل
مفعلا للمادة بالبدل بالصورة فلا حاجة
الى سائر المقدمات (قال المحكمات الثاني
ان الهوى لو كانت حقيقة للصورة
الى آخره) اقول فيه بحث لان المطلوب
بالدليلين نفي كون الهوى متقدما
على الصورة على نحو كون الصورة
علة متقدمة على الهوى على ما صرح
به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة
لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي
كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل
على نفي كونها شريكة لانه احوال
هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة
علة مطلقة للهوى وصرح بذلك
بقوله فاذن قد حصل من ذلك صحة
كون كل واحدة منهما علة للآخرى
مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود
بهذا الدليل ان تقدم والسبق عن
الهوى مطلقا على ما هو الظاهر من
سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقا

بخروجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات انية وهي
الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كلاءء واما في الكيف كايتمرك
النار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الانية بواسطة طبائع الاجسام
فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كفي الصعود
ولهذا يحدث للطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان
تحريكها المكنى بواسطة الطبيعة كانت حركتها الى جهة مقتضى الطبيعة
فار اقل ما في الواسطة والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما يحرك النفس
الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس تهبط الطبائع
للمحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك ولا تخالف بين الطبائع وبين
للك الحركات فالتقيد بالاولية يخرج النفوس بالقول الى الحركات الكمية
والكيفية لا بالقياس الى الحركات الانية فاذا قيل التعريف بالقيدين خرجت
بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما
على نهي واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة او لا فالحركات متحصرة
في ستة اقسام ومبادئ الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا
الكلام نظرم وجه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لمخرج حركة
النفس عنها والحدس انما يظهر بان يقال الحركة اعم من عرضية ان كانت
حاصلة فيها وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيه بل
فيما يشابهه وغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى
انفسية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اى على نهي واحد واما مركبة
لا على نهي واحد والبسيطة اما الارادية وهي الفلكية او غير ارادية وهي الطبيعية
ولمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة
النسائية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية
الحيوانية والاولى وهي الشهوية تحرك النفس النباتية وطع الارادة هي النفس
الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه والثالثة
ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة
طبيعتها اذ لا تخالف بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قصد عدم الارادة
فلا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا تدفع الاشكال عن هذا
القسم الا بتخص ما في الشبهة قال الاجسام انما تحرك حركات ذاتية

عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة لم يثبت
المطلوب وهو بيان عدم انعكاس المسئلة اللهم الا ان يختار الثاني ويقال نفي اول كونها علة مطلقة للهوى وأشار
الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهوى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكة لغير الصورة كمال الصورة

كانت شريكة لعلتها لكن لا يخفى عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المقت وايضاً على هذا بلغوا ما تقدم من ثبوت كونها ملة مطلقة لبيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فأمثل (قال المحاميات وفيه نظر لان شريك الملة لا يجب ان يكون معطالاً وحود) ١٥٩ * اقول مراد الشارح على ما شرنا اليه سابقاً ان الهوى

قابلة لمحضه وليس شفهنا سوى القبول وليس من شأنها (الشريك مع ملة الصورة و اراد بالا عطاء الشركة فيه (قال المحاميات اعترض الامام بان قوله معقب البدل يقيم المادة بالبدل لا يصح على الاطلاق احياس كل بدل لازم الحصول لشيء مقبولة) اقول لو بني هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة وما اصيل تقدمها فاما يدين بما سبق وبه سيجيء فلم يتوجه هذا لانا لا ندعي ان كل بدل كان مقبلاً لما ثبت كون البدل متقدماً وانه لم يكن ملة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ما سبق دليلاً على تقدم الصورة من التلازم يجري ههنا قلت يشدح جريان الدليل ههنا باختبار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعاً لها وله لوجودها لكن اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض والهوى ولم يكن العلية من الهوى لما ثبت انها قابلة لمحضه وايسر فاعلة ثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ما يشير اليه فأمثل (قال الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت اجساماً الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تنخص الجسم عرض وهم

من قوى فيها هي مبادئ حركاتها واما لهما هي اما ان تحرك وتقبل بالارادة ولا تحرك بالارادة اذ لا فاعل لم تحرك بالارادة اذ لا فاعل ان لا تكون متفتة التحريك او القبل او تكون والاولى تسمى طبيعية كالتحريك في هبوطه والثانية تسمى نفسانية كالتفتة في تكونها او ذنبها فانها تحرك بالارادة حركات الى جهات شتى تغريباً وتشعباً بالاصول وتزبوا وتطويلاً وان كان حركته بالارادة في الجملة فان لم يتفتن تحريكها فهي النفس الفلكية كالمشمس في دوراتها وان تفتن فهي النفس الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكرنا ولا فاعل لمحركاً اي مبدأ فاعل يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وبقا القيود على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخرى واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس انفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورده الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ للحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فتقول صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته التوعيفية فغير ارادة وشهوهي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلية في الطبيعة لا محالة قوله (والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحداً غير مختلف لفا تل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا سلم ان كل ماهو طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف فان الحيوان لم طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعله وان كان المراد المصنوع الخاص فهذه القضية هذي بان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افاعله على نهج واحد لا يقتضي الاشياء غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء النسب المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضي شيئاً غير مختلف ولا يندفع

قد صرحوا بان الشخص من الاجزاء العقلية الممثلة مع النوع في الجسم والوجود فكيف يكون شخص الجوهر عرضاً ان يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد ان الشخص ما يدخل في هوية الشخص وهذا يتوهم وليس الشارح من عالمين الشخص الداخلي حقيقة الشخص نسبة الى الشخص كنسبة الفصيل الى النوع وهو

التغير الاعتباري العارض للماهية التوعية بواسطة تلك الاعراض لانه منزه في تجريده بان الشخص من الامور الاعتبارية لانه ناسخ فاطلق العرض على العارض الاعتباري والامر فيه سهل (قال المحاكات اذ لا معنى للصورة الاحال بغير وجود) محل اقول لو اعتبر في الصورة كونها مقبلة ﴿١٦٠﴾ اوجود المحل لم يكن الصورة

اليساقونية مثلا صورة لان البساط العنصرية لا يحتاج اليها في اصل وجودها نهابل في تحصيلها نوعا باقويا بل الحس في الاعتبار في كون الحال صورته احتياج المحل اليه اما في الوجود واما في الفصل التوعى التركيبي اى التوعية الحقيقية حتى لا ينقض بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اشاريا او صناعيا كما السرير اقول يمكن ان يواب من الشك الثاني للامام بان عند الشيخ وسائر المتأخرين كالشارح ليس الشخص مركبا من الماهية والشئ الذي يسمونه تشخصا كان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع بل حقيقة التشخص عندهم ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض في هوية الشخص وهوية الشخص عندهم كان مركبا من تلك الاعراض والنوع فذلك الاعراض مقبلة للجسم والمادة في وجودها التشخصية لانها داخلية فيها بهذا الاعتبار وجزء الشئ مقبلة في وجوده ولكن لا يلزم كبرونها صوراً لان الاعتبار في الصورة كون المحل متخصا ثم يحصل بها تحسلا نوعيا حقيقيا اى يحصل من المجموع امر واحد حقيقى وهذا يتحقق بين المادة والصورة دون الجسم او المادة والاعراض فأمل جدا وقول صاحب المحاكات لا معنى للصورة الاحال بغير وجود المحل مبنى على هذا اى انها مفهم لوجود المحل المتحصل بهذا لا يختلف

هذا الاعراض الا اذا اجري الكلام على الوجه الذى تغتاه من الشفاء قوله (هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تشخص شيئا غير مختلف) لا شك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد اوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا ينقض الاشياء غير مختلف وحيث يكون الانتاج يتناول الامام المقدمتان لانتجان ان الجسم البسيط لا يفعل الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة وانث تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه لا يحتاج من الشكل الاول وفي بعض المواضع ان يمنع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سبحانه في الفصل الثانی لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خلقت ونفسها لم تنقض الاوصاف معينا ووضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقضاء دائما لافى وقت دون وقت او فى حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المتقدمين لانه ينظم مع كبرى القياس المذكور قريسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة ولاشئ ماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلا شئ ماله قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهى مع قولنا الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا كلام على سند المنع لاحاجة البسط فانه لم يتم توجيه المنع لم يتنجح الى دفع السند هكذا سمعت توجيه هذا المقام من الفضلاء حجة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا ينقض الاشياء غير مختلف على ان يكون لازما عاقبها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما كان له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

الصورة الاحال بغير وجود المحل مبنى على هذا اى انها مفهم لوجود المحل المتحصل بهذا لا يختلف
الحال لان الحاصل المتحصل داخل في المحل المتحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشكل الامر في صور الواليد على ما اوردنا (قال المحاكات واما الشارح فليعتبر ذات كل واحد منها فلا يلزم الى آخره) محل كلام الشارح الذى في

كل ليس على رفع الإيجاب الكلي فإذ أن فصله على السلب الكلي فإنه كثيرا ما يستعمل للسلب الكلي بل هذا هو الغلط اهر منه وقدمر منه فنذكر (قال المحاكات ولقيامه مع الآخر للاستثناء) قد عرفت أنه أراد بالقيام مع الآخر مفهوماً يعتمد الاحتياج ﴿ ١٦١ ﴾ والاستثناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم

حسن المقابلة مع أن إطلاق المية على هذا المعنى غير متعارف (قال المحاكات وأما المتضابقان الحقيقيان فلا نهما معلولا لعل واحدة) أقول لا يذهب عليك أن كلام الشارح حيث قال وأما المتضابقان فليس كل منهما متضابقا عن الآخر بل قوله بل هما ذاتان أفاد شيئا ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر صريح في أنه حل المتضابقين في كلام الامام على معروض المتضابقين الحقيقيين تارة وعلى المتضابقين المشهورى أخرى ومن المعلوم أن ليس كلام الامام فيه كيف ولا تلازم بين المعروضين بل هما يمتصق التلازم بين العارضين وبين مجموع العارض مع المعروض بالنسبة الى المجموع الآخر والتأويل الذى ذكره صاحب المحاكات لا يلائم عبارة الشارح لكن لا يبعد أن يكون مراد الشارح حتى لا يلزم الخروج من البحث ويرد عليه بمد التأويل والتصحيح قدر الامكان أنه لا يكتفى للتلازم بين صفتين احتياج كل منهما الى معروض الاخرى اذ من العلوم أنه يجوز احتياج كل واحد من صفتين الى معروض الاخرى مع إمكان التفكك نفس احدي الصفتين عن الاخرى بل اللازم منه استلزام كل صفة لمعروض الاخرى وان اريد احتياج كل منهما الى معروض

لا يختلف وهى الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فقل هذا قول اشارح هذه نتيجة لقوله ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكل له طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فهو بمنوع وإنما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة وعلى السالبة الكلية الثالثة لاشي ماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يتدفق بما ذكره الشارح لا يقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى بخلافها لكان فيه تركيب قوى وطباع فلا يكون جسمها بديها لا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطباع ان لا يكون في الجسم البسيط طباع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في الثار طبيعة يقتضى حرارتها طبيعة اخرى يقتضى برودها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حصة الطبيعة على ما مر قوله (يريد بيان ان الجسم لا يتألف من موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبيعته فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع في مكنتها حيث اتفقت فكان الجزء الهوائى ربعا يكتفى في جزءه من مكان الهواء وربعا يقع في آخر اجب بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلى يقتضى موضعا معيناً وشكلاً معيناً والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلى والمركب وما يؤيد هذا ان الشارح صرح بان لجزءه الضمير مادام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلى وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لا يصل بالكل فلا يبقى جزء مادام جزءاً موجوداً فهو لم يخل وطبعه ولكن لا حاجة حينئذ الى تفصيل الجسم البسيط بالكلى ثم التقصير بالمركبات الواقعة في مكنتها هي اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء آخرى ان نسبتها الى جميع تلك

الاخرى من حيث هو معروض ﴿ ٢١ ﴾ الاخرى يلزم الطبيعة بين المتضابقين مع انه كان دورا ايضا (قال المحاكات على ان القصد لا يخصص في المتضابقين بل هو لازم للقضايا) اقول يمكن دفع التقصير بما ذكره الجارح من التهم في الصفتين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخرى يكتفى للتلازم فكيف

أحتاج كل منهما في صفة الـ ذات الآخر فهما يحتاجان قضية الأصل في كونها أصلا في ذات الأخرى التي هي العكس
والأخرى تحتاج في صفة العكس إلى ذات الأصل نعم يرد على الشارح أن الاحتياج العام بهذا المعنى لا يمكن في تحقق
التلازم والألزام التلازم بين كل امرين لـ ذلك امرين يتحقق بينهما ١٦٢ ١٦٣ الثابتان أو السواء والعموم

والخصوص المطلق أو من وجهه وحيد
يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا
كلام أشرنا إليه لكن الشائعة عند
هذا التعميم صار أشد فتأمل (قال
المحاكمات جواب سؤال قدماء الخ)
أقول ما ذكره في جواب نقض الامام
من التعميم في العلية كان جوابا عن هذا
السؤال بل هذا السؤال كان ما
النقض المذكور بل الحق أن يقال
مراد الشارح أنه قد ظهر بما قررنا
في بيان العلية بين المتضامين حيث
عممنا في العلية المعبرة في التلازم أن العلية
التي بين المتضامين ليست معية محضة
لا احتياج بينهما أصلا حتى ينفي التلازم
فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج
في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على
تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب
الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله
بل هي معية عقلية أو تقريرية ما ذكره
صاحب المحاكمات ويرد عليه أنه لا شك
لن بين المتضامين كما يتحقق بالتلازم
باعتبار الفعل يتحقق التلازم باعتبار
الوجود أيضا فالخفي الترتيب والتفصيل
على ما أشرنا إليه (وقال المحاكمات
ويمكن دفع هذه المعارضة بأن الاحتياج
في الوجود لا ينفي الاستثناء بحسب
المأهية) أقول الظاهر نظر الما هـ
أنه أراد بالاستثناء بحسب الماهية
الاستثناء بحسب الوجود المطابق فصار
الحاصل أن الصورة محتاجة إلى الهولي
الخارجي في وجودها ومستغنى عنها بل

الأجزاء على السوية فإن قلت قوله أراد به البسيط والركب جيبا متنافيا لقوله
الشكل متشابه لأن الشكل ليس متشابهيا في جميع الأقسام المركبة بل في البسائط
فتقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الأقسام بل في البسائط
فلما أراد أن الشيخ أورد مثالين أحدهما مختلف في البسائط والآخر متشابه فيها
ولا ينفي هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط بدل بل أنه شرط
زائد وليس كذلك لأنه إذا عرض تأثير غريب لم يمكن خلى وطباعه فهو
عطف تفسيرى وجعل الامام القضية كلية وأورد الوضع المدين وقال إنما
لم يورد الوضع إذ ليس لكل جسم موضع بل لكل جسم لو فرض خلوه عن
جميع الأمور التي لا يجب حصولها له وجب أن يحصل له وضع معين أعني لا بد
أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة إلى الآخر
بالقرب أو البعد منه ولا بد له من شكل معين لا بد أن يكون له حد واحد كما
للكرة أو حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير
أن يكون في الصفحة جزء المقولة لا المقولة كما حله الامام عليه لأنه بما يقضي
تأثير غريب من خارج إلا أن ذكر الشكل مفقود عن ذكر الوضع حيث دللنا على الشكل
هيئة الحسود والوضع بذلك المعنى هيئة الأجزاء فهو عارض للجسم
بعد الوضع وأقول الامام وإن حل الوضع على المقولة إلا أنه صرح بإرادة
الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك أن الوضع المقدر لا يحتاج إلى وجود
أمر في الخارج وإيضاً السؤال وارد على الموضوع لأنه لا يمكن أن يحصل من خارج
فانه السطح الباطن للماوى فوجب أن لا يكون مفتضى لطابع الجسم وأما
اغتناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لا نفاية أن اعتبار الوضع
سابق على اعتبار الشكل بل غايته أن الشكل معلول الوضع لكن ذكر
المعلول لم يفت عن ذكر العلة قوله (ولو كان الطباع مبدأ لهما أو وجوديهما
زال عند زوالهما) فيه مع ظاهر لأن المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم
المعلول لاحتمال التحلف لوجود مانع أو عدم شرط نعم لو أريد بالبدأ العلة
التامة ظهر الفرق فإن العلة التامة للاستيعاب والاستعناق لا يستلزم
الا الاستعناق إلا لا يقال العلة التامة للشيء لا يختلف عنها لكن بهم لا يكادون
يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والأولى
أن يقال لو قال مبدأ ذلك أو مبدأ وجوده لا محل أن يسبق إلى الوهم امتناع
تحذف الأثر عنه بخلاف مبدأ الاستيعاب قوله (وأما أن الجسم لما بسيط)

جزءه فلهنا بحسب الوجود المطلق والحقية فيكون عليه الهولي وتقدم عليها باعتبار الوجود البسيط ١٦٤
الذهني وهذا فاسد إذ التلازم يشتمل على ما هو بحسب الوجود الخارجي فيقتضى عليه أحد بهما لا لأخرى بحسب الوجود
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني وأما حل الكلام على أن الصورة عليها الهولي باعتبار الماهية من حيث هي من دون

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال من العصيل بل الحق في جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى
الحل في الوجود والتشخص وما وقع في كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة في الوجود الى الهوي
فانما المراد منه الاحتياج ﴿ ١٦٣ ﴾ في الوجود الشخصي من حيث انه شخص وبالحقيقة يرجع الى الاحتياج

في التشخص لاقى اصل الوجود واللازم
تقدم وجود الصورة على تشخصها
فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب
النقض (قال المحاكات فكان مستدركا
في الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الاراد
اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على
بيان معروض هذا التعم من التقدم
فذكره ليس مستدركا (قال المحاكات
لكنتك تعلم ان البرهان لا يدل الا على)
اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد
الشخصي والواحد بالمعنى العام
فلا يصلح ان يكون فاعلا للهوي
الواحد بالعدد قلت ضم الكل
الى الشخص بقيد الشخصية مثلا
زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا
(قال المحاكات ولو جعلنا العلة كذلك
على الفاعلية لم ينحصر القسم
الثالث) اقول وايضا حصر
المتلازمين في ان يكون احدهما
علة فاعلية الاخر او كونه معلول
فاعل واحد ممنوع (قال المحاكات وقوله
من وجه في قوله وحيث يكون السبب
الى آخره) اقول فائدة لفظ من
وجه ان هذا السبب وهو العقل
كان داخل في المسبب من وجه وكان
سببا اصلا للهوي من وجه آخر بناء
على انه السبب الموجد للهوي
عندهم فله جهتا عليه باسببه الى
الهوي (قال المحاكات فيقال لا تزم
التسلسل بل تشخص المادة بالصورة)

اليسهل لا يمكن ان يقتضي الامكانا واحدا لما مضى من ان اليسهل له طبيعة
واحدة والابدية الواحدة لا يقتضي شيئا مختلفا واما جزاء اليسهل فكانه جزء
مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفقور والحلاء
وان كان المراد به السطح الباطن فجزءه مكان الجزء هو جزء مكان الكل
لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير والذى هو جزء الفلاك ليس من مكان
الفلاك اصلا والابداع قال بالاشترك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان
وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث مطلقا لايجاد
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او فاعلا لم يكن مسبوقا فاعلا والابداع وان كان
مسبوقا بزمان فهو الاحداث والافهوا والتكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة
وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان
كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل
محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي وجود الحلاء حالة الابداع
فيه نظر اما اولافلان المركب وان كان افراد محدثة الان مطلق المركب قديم
فلا زمان الا بوجود في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يتمكن
في ذلك المكان بيسط فسرنا ولو كان الفاسر ضرورة الحلاء وقوله لوجب
خلو مكانه الاول ممنوع وانما يخلو لولم يخلل الجسم الذي حد اليه واما ان مكان
المركب ما يقتضيه غاب اجزائه على الاطلاق او يوجب المكار فهو ممنوع
ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي المركب مقتضية لخصوله في مكان
المقابل فربما يفيد الصورة النوعية مثلا عظيم كما ان ثقل الذهب ليس ثقل
الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث
فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يقبل شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة
جميع الامكنة اليه واحدة فلا يفتل في شيء منها بل يبقى حيث وجد في احدى
النسخ اذ تساوت المجاذبات عنه بالجسم وحيث يكون الضمير في عنه يرجع
الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه
متساوية كمتساوي جذبات القطع الغضا طسية للصم وهذا مجرد تخيل
لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق
طبيعي وفي بعض النسخ اذ تساوت المجاذبات عنه بل جاء فلا يعود الضمير
الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان مجاذبات اجزاء المركب
متساوية فلا بد ان يقال عنه لانه لان المركب منشأ المجاذبات لان المجاذبات

اقول هذا الجواب ليس ببحر لان السائل بين كلامه على ان كل نوع يحمل ان يكون له اشخاص انما ينشخص
بلمادة وزوم التسلسل فيه زعمه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا
يتمثل اشخاص بل كل نوع منها محصور في تشخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العناصر فلا نها انما

تتعدد وتكثر بالأعراض نستدداً شخصيتها لا شخصها وأما أن تشخصها بالصورة أو بأمر آخر فلا دخله في الجواب بل الأقرب بأصولهم أن شخص المادة هو ماهيتها المحصورة في شخصها (قال الشارح الأولي أن هذه الصورة لم تصدر هذه الصورة بينهما لاحتلال الهولي ﴿ ١٦٤ ﴾ إلى آخره) أقول هذا

مختص بالناصر إذا لما كانت هولي كل فلك محالاً لهولي فلك آخر بالماهية فيمكن استناد شخص الصوت فيها إلى ماهيات هولياتها المخصوصة وصورها الشخصية لا يمكن مقارقتها لتلك الماهيات المخصوصة خصوصاً نوعياً وبنيته في العناصر من الهولي في جميع العناصر شخص واحد وتكثر وتعدد على سبيل الشخص وليس لها تشخصات متعددة بل لها تشخص واحد بالذات وههنا باختلاف أفراد الصور وأشخاصها أتمها باعتبار هذا التكثر الشخصي وذلك التكثر مستند إلى الأعراض المتعاقبة الواردة عليها مقارنات الصور المتعاقبة فهذه الصورة إنما يكون هذه الصورة بهذه الحصة من هذا الشخص للهولي فالهين الشخصي للهولي فالهين الشخصي للهولي لا يكتفي في تشخص الصورة وهذا ينسب بل لا بد معه من تعيين زائد هو التعيين الشخصي فكيف يكتفي فيه ماهية الهولي من حيث هي وأما هنية الهولي فلا اجتماع تلك الصور المتعددة فيمكن أن يقال إنها مستندة إلى طبيعة الصور (قال المحاكات لا نقول ليس المراد بكونها مشخصة إلى قوله بل كونها حالة في الهولي بتشخصها لا بزم لها بنيتها) أقول ما ل هذا الكلام إلى نفي كون الصورة لها عليّة ومدخلية في تشخص

مجاوزه عن المركب قوله (شرع في الشكل) المدعى أن تشخص الجسم البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الأجسام والاعبانية في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابهها فيكون شكله مستديراً لأن الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطواً وآخر خطأ وآخر نقطة وفيه نظر لا لأننا أن تأثير الفاعل الواحد في الغالب الواحد لا بد أن يكون متشابهها ولم لا يجوز أن يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة أفعال مختلفة والسبب أن الواحد من حيث أنه واحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم أنه أورد على الدليل معارضة قضاها للمعارضين واليهما اشارة به فإن قيل أن الاماكن المختلفة فتقرر بها أن البساط لا يجوز أن يشترك في الشكل المستدير لأن اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في طبيعته كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بأن اختلاف المعلومات يستلزم اختلاف المعلومات وأما اتحاد المعلومات فلا يستلزم اتحاد الملة فإن تبين للوازم يستلزم تبين اللزومات بدون العكس فإن قيل الاشتراك في المعلومات لا يستلزم الاشتراك في الملة فطريق الأولى لا يستلزم اختلاف الملة فحيث أمكن استناد الشكل إلى الجسمية المشتركة كما يمكن استنادها إلى الطابع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق إلى أن الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاسكال المعنية باعتبار عروض الملة تدبر وعروض المقادير مستند إلى الطبع فلا بد من استناد الاشكال إليها نعم الشكل المطلق يمكن أن يستند إلى الجسمية المطلقة - فيكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية وأما النقص و اشار إليه بقوله والفتلار يقول تقرر ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس سكالاً طبيعياً بل قسراً والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسراً فاذ خيلت وطبعها وجب ان يعود إلى الاستدارة اجاب بان بيوستها مانعة من العود فان قلت لو كانت البيوسه مانعة من حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لنسب ولما منع من حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب بار النع بالعرض وهو حائر قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الأولى لا بالنسب ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعاً معيناً مع أنه

الهولي حقيقة وإلى ان اطلاق الشخص عليها على سبيل الجوز ولا يخفى ما فيه من العدم لا يتخلو والحق على ما شرنا إليه ان مراد الشيخ في هذا الموضع بالفصل القابل بقرينة المقابلة ولاشك ان الصورة كما كانت شريكة للجوارق في قبضان الوجود على الهولي فكذلك كانت شريكة في قبضان الشخص عليها فأمثل (قال المحاكات

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل (اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شيء الى شيء يتوقف على وجود الطرفين في طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية في العقل فقط لم ينضم الوجود كله واحدهما ١٦٤ في العقل وهو كذلك لا وجود هما في الخارج وهذا بخلاف انضمام

الصورة الى الهويول فانه في الخارج فيقتضي وجود الطرفين فيه (قال الشارح والاولان باطلاق الامر) اقول قد دمرت الاشارة الى ان ماهر من الدليلين على ما فسرهما الشارح لا يجري احدهما في الفلكيات ولا يجري الآخر في نفي الالية فتذكر (قال المحسبات فنقول ايراد الوضع في تعريف الكليات دال على ان المراد به فصل لكم الاظهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع في التعريفات اثنية للسطح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان استقراء ابن الزمان كما ان في تعريف النقطة احترازا عن الجواهر المفارقة البسيطة (قال المحاكات وتصور الشيء بما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا تصور الاجزاء الوجودية) اقول فيه بحث اذ لاشك ان المركبات الحسارية اذا اردت معرفة كنهها من حيث انها في الخارج كان يجب تعديدها لاجزاء الخارجية خفيفة الانسان في الخارج ليس الا انفسه والبسند وفي الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التصديق قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل المتعبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحدود والمحدود لا بين اجزائه الحد

لا يتخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظرا لان لزوم الشكل والوضع المعين البضاليس من طبيعة الجسم اما لشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولاشك ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يمرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضا بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح لباطن الحاوي فما يلاحظ حاويه لا يقتضي بان له مكانا فمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له المكان وهذا قد مر مرة الطريق الثاني للنقض بالفلك فانه بسيط مغ ان له اشكالا مختلفة اما ولا فلانه ربما ينضم الى الخارج المركز والمتعين والخارج المركز شكل وللمتضمن شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشعل على ذرة فيه تدور او كوكب والفلك شكل للذرة شكل آخر وللدور او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقمر اذ لا قمر هناك ولا قمر دائما والالزم التطويل في الوجود واما ان يكون طبيعة فليزمن اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتصاحات وجع اشكال التدوير والفترة والفلك مستدرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستدرة ولا يجوز فيه فنقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستدرة وقوله فمقام الافلاك والفترة مخالفة لما يقتضيه الاستدرة ليس معناه ان اشكالها غير مستدرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدرة الفلك اى للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفلك كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فرزت منه كرة اخري هي خارج المركز والدور او الكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لابد ان يكون لاختلاف المواد اذ لاختلاف استمدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع المحصر

والمحدود ولاشك ان مجموع اجزاء الشيء عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاعلى تصور الاجزاء الوجودية ليس بمصحح على الاطلاق في الهم الا اذا خصص التصور بتصور الشيء على ماهو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشيء

بالكنه العقلي لا يفتي عن اثبات الجزء الخارجيه كذلك التصور بالحقيقه الخارجيه لا يفتي عن اثبات الجزء العقلي فقامل
(قال المحاكات لما كالم العروض بعد عروض آخر) ولوقال الشارح اضافه العارض الى العروض لا يتقدم على العروض
لا يدفع النقض بالعروض (قال المحاكات وهذا الجواب انما يسمي ﴿ ١٦٦ ﴾ لو كان الامكان امرأ اعتباريا)

اذ حينئذ مالم يعرض الامكان لم يقنع
فلم يقنع اختلاف الاعراض ليزم
منه اختلاف العروضات فتأمل (قال
المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا
الهيولى) المستفاد منه ان هذا داخل الجواهر
انما يستحيل لانه يستلزم تماثل
الابعاد والمقادير وهذا داخل الاجزاء التي
لا تجري لا يمنع لعدم بعديتها
ومقداريتها الا ان يقال يقنع
المقدرة فيها مقدارية غير متعصمة
كما صحت الاشارة اليه في بحث ابطال تركب
الاجسام من الاجزاء التي لا تجري
اوبا ول كلام الشيخ الى ان ليس
سبب امتناع التداخل كون الشيء هولي
او صورة وان اقضى كون لشيء جوهر
ذلك (قال الشارح قال الفاضل الشارح
يعنى الخلاه ان يوجد حسمان الى آخره)
اقول هذا التعريف يظهر انما ينطبق
على الخلاه الذي يقابل للماء والظاهر
اراد بل الشيخ يطل الخلاه بمعنى العدد
الجزءي وهو م سواء كان خاليا او ملوا
وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها
في اوضاعها تارة بحيث يسع في بعضها
اجسام محدودة اخرى باو يد ما ذكرناه
وقد اهل الشارح يباه وحصر اثبات
قبول الزيادة والنقصان في البعد افرض
الاجسام متباينة ومتقاربة والظاهر
ان يبين ذلك لغرض الاجسام العظيمة
والصغيرة فيها حتى تقدر الخلاه بتدورها
فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة
لاما ذكره الشارح فتأمل (قال المحاكات)

فان من الجائز ان يتصل صورة كائنية بخص البساط في الفطرة الاولى
لاسباب تعود الى العقول المعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لأمور
تعود الى القوايل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تشارك الى
دل اما انها لا تشارك اتصالا كالصورة الفلكية وانها تشارك بلبا بل كالصورة
الحويانية فليست اذا تفرقت حلت بين الحيوان صورها اخرى نوعية بل انحل
التركيب وكذلك النبات والصورة العنقية للبلبل كالصورة النورية بنى ههنا
اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي
فلا بد ان تسرى في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج
تخص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صور اخرى
نوعية صارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان
نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطابع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء
الجسم قوة وجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين
كان فيه تركيب قوتين وههنا فقول بالخارج قوة ليست
في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب
قوى والاخر ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على
اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة
مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البساط حتى يكون صورها
مبادئ افعال مختلفة فلا يترتب ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل
صورة تفرض في البسط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تأثيرها فلا يخفى الاشكال المستدير والاخر ان الصورة التي تتعاقب
بمجموع الفلك وتنوع صارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج
والمحتمل افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية
صورة الفلك الكلي النوعية كما نس عليه بقوله مع نشاء الصورة الاولى
فليزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بحوب انحصار المبدع في شخصه
فان قلت هذا اسؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يقنع بمجرد صورة
الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ شوق نوعيته على الصورتين لا يحل
فنعول نوعيته فتأمل رج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

وقول الشارح وهذا تعريف للخلاه الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا ﴿ وان ﴾
مفطورا منطور فيه فداجل بعض المحققين بان كلام الشارح ارادوا واحدا الى الامام لا يراد ان وقديته بقوله ولا يتأول
الذي لا ينتهي واما انه يسمى بالبعد المظهور فالمراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاه واما دفع النقض بالبعد

الغير المتاهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلاهه بين ان النزاع في المتاهي منه وهذا كما ان الجسم المطلق عرفتم اطل قسم منه وهو الغير المتاهي (قال المحاكات والذي تقرر امتناع تدخّل الابعاد الجسمانية) اقول ليس كذلك ﴿ ١٦٧ ﴾ بل امتناع التدخّل الذي مرهوله امتناع تدخّل الابعاد من حيث كونها ابعادا

لاستمرامه كون الكل ليس باسطم من الجزء فظهر منه ان امتناع التدخّل انما هو من جهة العظم والمقدار بانه على مافصله الشارح واما كونها جسمانية فليست لها مدخل في الامتناع المذكور فاعلم (قال المحاكات) كان الخط والسطح امران يعرضان (النهايات) اقول لا ينبغي فساد كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية الجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضهما بها (قال المحاكات وهذا القياس مصادرة على المطلوب) اقول وايضا يلزم لية الشيء لنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قال لا شارة الحسية فلا بد ان يكون المراد تناول الاشارة لها اقول تناول الاشارة لتناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحيث لو كان الواقع دلة لها ولها على مادكره الشارح والوضع بمعنى قول الاشارة الحسية يلزم لية الشيء لنفسه وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكات (قال المحاكات وهذا الجواب ليس بنام ولا مطابق للمقتضى) اقول مراد الشارح بجعل الصفرى اخص مما كان تخصصها بالحركة التي الى الجهة وصولا او قربا منها لا تحصيلها

وان توقفت كان الخارج مخالفا للطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بعطفا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا التخصيص بوجه آخر وهو ان متمم الخارج يختلف الثفن فهذا الاختلاف ليس يفسر عندهم بل طبيعي فيختلف فكل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلافها في الشكل وايضا الفلك المكوّن له نقرة ترتكز فيها الكواكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فمما عطل طبيعة الفلك في مادته فلا متشابهها واصل الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثفن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتل الشكل على السطح وانخط والطريق الثالث التخصيص بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لا شكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محال واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاءه الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبيائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لام ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلا في واحد واحد وكذلك لانهم اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم قوله (يريد اثبات الميل وهو الذي يسمى المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بنوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اول الميل الى الحركة ثم يصدر منه الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلا في القوس فيحركه فان لم يزل الضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم فيحركه بحسب ما وجب

كما ذكره صاحب المحاكات ليعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الابدية حتى يكون مقدر في نظام الكلام والاعمال بحقيقته المقام وحقيقته المراد (قال المحاكات) لفظ اثنان في الجهات والاجسام باعتبار الجهات اما محدود الجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تبدل هي الفوق وال التحت ومعهما جهات الاجسام

واحدًا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقًا ومحددها الاجسام الكثرة ولما كان الكلام في مطلق الجهتين اثبت لها اجساما (قال المحاكات وأشار الشارح في اثباته) الطاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح في صدر بيان الاعتبار الخاص بكثرة اخذه فيه الاشارة العامة للثبوت ١٦٨ على ان الاعتبار الخاص

يشتمل على الاعتبار العملي حتى يتغير الجهات المتقابلة بعضها من بعض مع زيادة هي فرض الابداد الثلثة على النحو المذكور ولإباحت على حل كلامه على الإرادة على ما نقله الامام عن الشافعي حتى يرد عليه الا براد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انا بستم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضاعفات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح في ان المراد بالمضلع ما يتناول المضاعفات السطحية (قال المحاكات وذكر الشارح اذ هذه تسمية تختلف ما نقرر لانه يقرر فيمارة الجهة غير نفسها والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لا يتحمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما في غاية الدخالة بل الظاهر من كلامه كانه دعى عليه صبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشيء ذي الجهة فجهة الشيء طرف امتداد ذلك الشيء واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هي اطراف المثلث وهذا محال لطيف لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان مما في نفسه فأنزل وبهذا التعقيب يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالجهة الجسم التعليمي لا الطبيعي

احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل توسط امر يقبل الشدة والضعف وهما مقدمات ثلث امان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا يتخلو عن حد من السرعة والبطء والسرعة والطء يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطأ منه وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطء وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطء بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعته وبطءه اضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطء وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطء ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطء منهما بل الحركة بعضها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات القسائية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطء اضافتان عارضتان للحركة لانهما كيفيتان تعرض لهما بالاضافة وانت خبير بان هاتين القويتين اللتين وردا لعارض عليهما مستدر كثر لاحاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر ويتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل ولان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا يلزم امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير وفي الغضن والكثف كما ان شبر من الحديد يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من الماء وفي الاندماج والانفاس كشر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من الفطن المنقوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرفع الماء وتغطيته

والسطح ليس طرفا لامتداد هاتين بل امتداد هاتين طرفا لامتداد هاتين (قال المحاكات وما ماته طرف الامتداد الثلث وبسيط الكثرة بالمعنى المذكور بالتسوية الى الثلث والكرة اطراف لجهة قليلا مل) (قال المحاكات وما ماته طرف الامتداد الخطي فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره في بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التي هي نقطة لان ذلك ليس

سندا على الامام لانه كلام من يف عنده (قال المحاكات ولا عن ان الانداز الخارج من المشعر انما هو الخط) منوع
والسند ظاهر نعم الغالب هو الاستناد الخطي على ما هو المشهور (قال المحاكات والام ينقلب اليين يسارا ويسار
يمينا بمجرد تبدل الجانب ﴿ ١٦٩ ﴾ القوى والضعيف في التادير) اقول مراده بتبدل الجانب القوى ضعيفا

وبالعكس ليس تبدل نفسه بان صار
ما هو قوى ضعهفا بل بتبدله بالقياس
الى الوجه بان صار ما هو في الجانب
القوى منه بحسب الغالب في الجانب
الضعيف منه اى صار نسبة اليين
اليه النسبة التي كانت للشمال اليه
وحل الكلام على انه فرض الوجه
في الموضع الذي هو الآن خلف
الرأس مع فرض ان الجانب القوى
صار ضعيفا بعيد من البصرة مع ان
الفرض الاخر مستدرك لا يفتي
الفرض الاول ولا يفتي الفرض الثاني
اذا مدار باقية التادير نعم يمكن فرض
آخر لاجل تبدل اليين والشمال بان
فرض ما هو القوى بحسب الغالب
هو الذي الآن هو الضعيف في الغالب
على ما اشار اليه الشريف قدس سره
في الحاشية (قال المحاكات وكأن هذا
الكلام اعتراض على الشيخ) اقول
لو جعل على الاعتراض لصار كلاما
ظاهرا يدفع اذ يمكن الجواب بان بناء
كلام الشيخ على التفسير الثاني للفقو
والتهت فالاولى ان يحمل الكلام على
التعقبي والتفصيل واقول حينئذ المراد
بالوجه القريب على ما هو التادير السابع
في استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول
ما يلي رأس كل شخص بهذا المعنى ليس
الا السماء وما يلي قدم كل من هو
في مركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس
كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز

فان قبل السبيل الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف
اولا فان لم يقبلهما مكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له
من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يذلل
وبما هو اخرى لولم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة
للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه
قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقابل اصل الميل من الطبيعة واما
استناده ووضعه فموجب اختلاف الاحوال الداخلية والخارجية لانا
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقت المساعدة
على انه لا بد من امر آخر متوسط فلا يتم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك
فنقول ليس المقصود في هذا الكلام تثبيت الميل فان الميل يذهب الوجود
ومحسوس ومن البين الواضح انه مدخل في حركة الجسم فانما نحس
بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء
ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنوان الفصل
بالنبيه بل المراد ان بين ما لم حاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل
وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى
ذلك وغاية توجيئه ان الطبيعة تار الذات غير قابلة للشدة والضعف
والحركة غير تار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان تناسب المعلوم فلا كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة
لم يمكن ان تصدر عنها الحركة بالذات فانقضت اول الميل وهو تار الذات
قابل للشدة والضعف فتناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف
وتناسب الطبيعة من جهة تار الذات فمكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة
بواسطة فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله (وهذا الامر محسوس في الحركة
الابدية) الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال
الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفلى ولاقاء اليد في مسافة حركته
فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك لتأثير مجرد ملاقات الحجر باليد
اذ لا معنى للملاقات الحجر باليد لان اتصال سطحيه الظاهر بسطح اليد الظاهر
ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر
على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة ﴿ ٢٢ ﴾ الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على الهواء الطيبين والحاصل ان
اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على الهواء الطيبين وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على الهواء الطيبين
هو التهت وحينئذ لا يبدل الجهتان بالتفسير الاول ايضا (قال المحاكات والالكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذى الجهة بالنسبة الى الجهة لا تتبدل ولا تتغير اذا تحركت الى سمت جهتها .
فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الآخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير
ولا يتبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا الفرض غير ١٧٠ طبعية فعمل ان النسبة

التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن
ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية
لكانت الحركة التي الى سمتها حركة على نهج
واحد اذا تمع ان حركة قدم هذا الشخص
الى سمت هذا النصف من السماء ببعضها
هو بوط هو الحركة الى المركز وبعضها
صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان
قوله فيما يلينا مستدركا) توضحه
ان قيد فيما يلينا في الشبه هو المقصود
بالافادة لان القيد في الكلام المشغل
عليه هو المقصود بالكلام على
ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات
في الشبه به من حيث انه شبهه هو
هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا
اي تشبيه الجين والشمال لافيا يلينا
بالجين والشمال فيما يلينا (قال المحاكات
فلو ان الفوق والنحت جهتان مما رزانا
بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام
متوجها الى احديهما بالطبع) اقول
لا يذهب عليك ان بمجرد كون بعض
الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع
والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت
التمايز بين الجهتين بالطبع ما لم يلاحظ
معه مقدمة اخرى هي ان التوجه
الى احديهما هاربة عن الاخرى او
ان التوجه الى احديهما لم يتوجه
الى الاخرى فالاولى الاكتفا في الدليل
على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام
الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل
مقن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين

الحرفان المؤثر والكسري ليس بسطح الحرف ولا حركته بل شي آخر وهو الميل
والى ذلك اشار بقوله وبحس المانع واما في حال عدم الحركة فكما
يوجد الانسان في الزقي التسفوخ والجحر المسكن واليه اشار
بقوله وان يمكن من المع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم
من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها
انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس
بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح الاشارة
الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وبقوله الا فيما يضعف
ذلك فيه على الرواية الاولى استنادا من قوله وان يمكن من المنع وعلى الرواية
الثانية من قوله وبحس المانع وتقدير الكلام حينئذ ان المانع يحس بالميل
مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان
الميل في الجسم في غاية الضعف فرما غوت عن الحس ادراكه فان قلت
لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة
في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة
علم بالضرورة انه مقتضى الحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
قوله (لما كان الميل هو اسبب القرب) لميل لما كان سببا قريبا للحركة كقوله
وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم
الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة
الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل
الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكما ان الحرف عند هبوطه الى
آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو اسبب القرب) لاشك انه يمتنع ان تحرك
جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقضي توجهها
آخر فالحركات المتخالفة متنافية وتنافي العلوات يستلزم تنافي الاعمال فينخذ
بمتنع ان يجمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما
يقضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة
وانه محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته
فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسرو فيه ميل طبيعي الى جهة
حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاصر اذا قسر جسمه

عما يزان غاية التمايز (قال المحاكات يكون الاخر غاية البعد عنه) اقول اي غاية البعد الموجود لانه
لا يتصور ولا يتوهم ما هو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا
المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره اطول مما كان (قال بكات المحاضرورة

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا منعر بانه جعل التشابه في كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا اي لكل واحد منهما على ما فصله الشارح وسيجي تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمقن وايضا لا يلزم ما ذكره اولاي ﴿ ١٧١ ﴾ ملاء لا اختلاف فيه اصلاته طاهر في جعله صفة للملاء فقط والعذر

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء يعرف بالمقايضة مشتركة بين كلام الشارح وكلامه (قال المحاميات فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لامن حيث انه واحد) اقول لا يذهب عليك ان بمجرد ابطال تحدد الجهتين بجسمين احدهما محيطا بالآخر لا يلزم ان يكون تحدد الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه واحد ما لم يثبت عدم تحدد هـما بالتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر بل اما بجسم واحد لا من حيث انه واحد واما بجسمين متباينين (قال المحاميات لا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وال تحت متقابلتان الخ) تحرير الجواب عند هذا الاصل اما من النظر في التوجيه الاول فيان تختار الشق الاول وتقول سواء كانت الابعاد الممرضة يحتاج الى محدد اولي يحتاج لابد ان ينتهي المتحد من احديهما الى الاخرى بحيث لا يتجاوز عنها وفي صورة التباين لا شك ان المتحد من احديهما يتجاوز عن الاخرى وفيه بحث لانه ان اريد انه لابد ان يكون كل بعد فرض من احديهما متبعا الى الاخرى بحيث لا يتصور ولا يتوهم التجاوز عنها فذلك مما لم يثبت فيما مر بل

فالم نعلم طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسم لم يحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري فانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسري ثم يأخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاودة الطبيعة وما فيه بطرقة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وحيث يندفع الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخالل لسكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا وزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم اولم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعه فقول سيثبت هذا ببرهان في الموضع السادس قيل لا شك ان الجسم اذا قصاد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف فتبقى نوع منه يوجد نوع آخر اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بد نوع فعل هذه الانواع صادرة عن القاسم او الطبيعة او عن القائل القياض اجيب بان التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن المباش الا انه قد تطلق على العدد التام انه فاعل فلما كان لقاسم اعداد الجسم حدود الميل اعدادا تاما يقال ان القاسم احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية في الطبيعة فذلك طاهر وشه الثاقوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبه امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره قوله (كما يقال لولا اجتماع الميادين) اخضع من جوز اجتماع ميسلين مختلفين في جسم واحد بوجهين الاول ان المحررين المتساويين اذا رمى احديهما قوي والاخر ضعف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر فلما انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاودة للميل القسري في الحجر فلم ينزح كحركة مساوية والجواب ان المعاقف هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يحرك الجسم الكبر بالحركة القسرية اقل من الصغبر لان مبدأ الميل هناك اكثر لان الميل اكثر وايضا المعاقف الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضئيف فجاز ان يوقفه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي جبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميادين

لم يكن مطابقا للواقع على ما مر من الاشارة اليه اذ البعد المتحد من المركز يتوهم تجاوزا عن المحيط اللهم الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ جهة الانزياح كما يمكن في المجلاء بل فرض البعد فيسواء وراء الفلك يفرضه في الجردات وحيث يقول من قال

بان محدد ذهبتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامسكان فرض تجاوز البد المتحد من احد بهما من
الاخرى فرضا مما يقال عنده ليس هذا الامثل فرض البد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال بكني
في الجواب كون احد بهما غاية البد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام ﴿ ١٧٢ ﴾ على كون كل واحد

منهما غاية البد عن الاخرى اذ جئنا
نقول ليس شيء من المتباينين بغاية
البد عن الاخرى لامعانه لبدان يكون
احد بهما وهي الغاية غاية البد عن
الاخرى وهي المحيط واما عن الظن
في التوجيه الثاني فبان تخار الاول ايضا
ونقول على هذا الاصل يكون التحد
جميع الابعاد من الفرق ثم اقول لو ثبت
ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة
من احد بهما ينتهي الى الاخرى ثبت
كون احديهما محيطا بالاخرى لان
ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة
فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى
(قال المحاكات فان تحدد جميع ابعاد
بالجسم الآخر كان محيطا) اقول صحة
الكلام واستقامت بقضي ان يكون المعنى
كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن
اللام لمابعده حيث قال الجسم واحد
محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى
كالجسم الآخر محيطا بالاول وهذا
فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو
المحيط وما ذكرنا ظهر ان قوله بجسم
واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية
توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب
المرکز والجسم الذي فرضه الاله والذي
يفقد المركز به بان يكون المركز في تحته
او جوفه وبالجسم الآخر بان يفقد به
الفوق وهو المراد ابعاده البدو جئنا
ينطبق الجميع لكن لا ينبغي ما فيه من مخالفة
سابقة ولا حجة الاوجه القرب فيها

المتساويين فيه لما عدا لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا اجتماع المايين
بل لا تنفاه المايين فان ككل واحدة من التوتين لو اتفقت احدت
في الحبل ميلا واذا اجتمعا اتنى الملان فلا يحر كالحبل اصلا
قوله (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل)
لا ذلك الميل اما ان يكون الى الخير الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان
لان الميل الى الخير الطبيعي طبعه وطاب الحاصل محال والثاني كذلك
والا لكان المطاوب بالطبع مهربا عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سمعناه
قال المجرع ان يكون في موضعه الطبيعي او كذا مركزه منطبقا على مركز
العالم وهذا هو جواب اشار وجه الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض
ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء
والهواء بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم ومركز الثقل على مركز
الثقل عليه لم يترشح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض
المفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء به هذه الخبيثة حتى يكون مكانه جزء
مكان الكل بخلاف ما ذكرنا كان منصلا لقوله (وكذا كانت الحركة بالليل القسري)
قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع المايين المختلفين في الجسم
الواحد لان البطا في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعهم
لماثلة لكن المراد بمد الميل الطبيعي على ما قررنا الشارح قوله (يريد بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو عن مبدأ أمل ما بالطبع قدم على الخوض
في بيان البرهان ابعثنا اربعة البعث الاول على حركة فلها ثالثة اشياء زمان
ومسافة وحد من السرعة والبطو وكل حركتين متفتتين في واحد من هذه
الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التاسب
اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني
سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقله اذا اتفق كل واحد
من هذه الامور واختلف الباقيان ليس به واجب لان اتفاق كل واحد مع
اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا
اختلف الباقيان فمروض التاسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يرض
للتحقق وهو كثير الوقوع في لام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا
في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفتتين في السرعة
والبطو مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتتين في المسافة مختلفتين في الباقيين
او تكونا متفتتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطو واختلفتا

في الفوق والبد هي التحد (قال المحاكات فيكون المحد محيطا كريا وهو المطلوب) لا ينبغي عليك ﴿ في ﴾

انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما ثبت كون المحد للجهتين جسم واحد محيطا بجهة التحد وليس
في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كروية بته يسيطته على ما سيجي مثالا ولما لانه

لم يثبت بما ذكر كروته فلاته يجوز ان يكون يضيأ بل مضاعفا فان قلت قد ثبت ان جهة النعت غاية البعد
عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد
واحد من الاجزاء ﴿ ١٧٣ ﴾ فذلك لا يتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من اجزاء الاخر

من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع
من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور
ايعد من المجموع غيره فذلك يتصور
في غيرهما من الاشكال اذا التقطت
المفروضة فيها التي تساوي كل خطين
خارجين من المحيطين الى نقطتين
متقابلتين من المحيطين المتصلين على
الاستقامة وهي غاية البعد عن المجموع
واقول الذي يدفع هذا الاشكال ان يقال
لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة
من كل جانب من النعت الى جهة الفوق
الذي هو المحيط والحركات الطبيعية
انما كانت في مسافات هي اقرب
الطريق الى المحيط الذي هو مطلوب
تلك الاجسام فلو كان المحدد مضاعفا
مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى
النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور
الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء
البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات
الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب
من النعت (قال المحقق) كحركات لانه
اراد اثبات محدد الجهات على تقدير
تناسي الابعاد الخ) قال
قدس سره لا يقال قد سبق
ان تنافي الابعاد من مبادئ اثبات
المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم
يكن لها اطراف وحدود لم يكن
محددتين التلاميذ تنافي لانقول
لامتانة لجواز ان يكون لاثبات المحدد
دليل يتوقف على الانتهاء والاخر

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللأخرى مسافة
قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان
الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها
اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا
في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة
اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ايضا كان الزمان اطول فقصر الزمان
بازاء السرعة وطوله بآراء البطون فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اربعة احد المقدارين
المتجانسين من الآخر والحركة كما تعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان
ولما فرض اتفقا الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية
وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان
القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة
الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان
واختلفتا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة
قصيرة لانه اذا انحدر الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول
قطعا وكمية الحركة مختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول
المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء
البطء وقوله المهر ك في الاقدام اثنان اعم من ان يكون واحدا او متعددا
وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جنسين
البحث ان في ان الحركة لا تنفصلي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب
السرعة والبطء لانها لا ينفك عن السرعة والبطء فهي مفردة عن السرعة
والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فاستدعي
الزمان هو الحركة مع حدد من السرعة والبطء وفيه نظرون وجهين
اما اول فلاته لو مع ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء
بفرض فهو لا يتخلو عن احد التقيضين اي يقتضي كافيها ومفردا عنهما غير
موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجود بدون اللازم
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم
دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على الانتهاء لاني في استلزام وجود المحدد الانتهاء بحسب نفس الامر كما يستفاد
من صبرته في تقرير البديهة فاعلم اقول فيه تأمل امامي السؤال فلان ما سبق من ان تنافي الابعاد من مبادئ اثبات
المحدداته بما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

موقوف على تنامي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادئ البعيدة لهذه المسئلة واما ما ذكره من ان ثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللانهاي فخاصة ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا مشقة فتأمل واما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تناهي **﴿ ١٧٤ ﴾** الابعاد فتوجيه ما ذكر سابقا

من انه من مبادئ اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشيخ لما ذكر تنامي الابعاد بانه من مبادئ اثبات المحدد فاذا كان الالابث المذكور ههنا لا يتوقف عليه فليكن من المبادئ التي ينبغي ذكرها ههنا لعله لو روي هذه امر بالثامل (قال المحاكات والدليل على استحالة المحدد بهم مشرقا صارا قسما واحدا) يريد توجيه له سرح بانه ليس منبيا على جعل التشابه صفة للحالة والسلا معا بل على انه نظر الى اشترك الدليلين فجعلهما قسما واحدا بحسب المأل والأظهر حل التشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفة لكل واحد منهما حتى لا يتوقف التعريض لمحد الحلاء وهو لتبادر من عبارة الشارحين ايضا (قال المحاكات الان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الاجهة واحدة لا يجوز ان يتعد بالتشابه الى آخره) اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ شارة الى مقدمة من دليل آخر وهو انها محتان فكيف يوجد في التشابه وفيه تكلف والحق انه لو لم يذكر حديث المخالفة ومايز الجهتين لم يثبت عدم تحدها في التشابه اذ لاحد ان يقول تعين وضعها في التشابه ليس

فلانسم انها غير موجودة واما الداهية بشرط لا شيء فليس انها ليست موجودة لكن لا يلزم ان يكون السرعة والبطؤ دخل في اقتضائه الزمان ويمكن التفتي عن الشرط بان يقال ليس المطلوب ان السرعة والبطؤ دخلا في اقتضائه الزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج اذا كانت سرعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البهان * البحث الثالث اختلاف السرعة والبطؤ في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف الخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة يثبت منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة للسرعة وان تخيل حركة بطيئة يثبت منه ميلها واما ان كانت طبيعة او قسرية فاختلاف الحركات سرعة و بطؤا ليس من الطبيعة ذلاتا وت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقدر في الخطا اربع ان الطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافي فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعورا لان تحريكها بطريق الانجذاب لا بالاختيار ضرورة ان الحرك لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا تصور ان يتخلف اقتضاها فانما يكون اختلاف السرعة والبطؤ في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاها في الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا مساوفة عنهما لكانت الحركة وقعة لاق زمان لو امكن فلا يتخلف بالسرعة والبطؤ فلا حركة ولما كان المعاق قسمين اما داخليا وخارجيا والمعاق الداخلي يتمتع ان يوجد في الحركة الطبيعة فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاق الخارجي ويستدل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية * البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الاسرعية او بطيئة ولا توجد سرعة و بطيئة الا بحسب المعاقفة ولما كان اختلاف السرعة والبطؤ لاجل اختلاف المعاقفة كانت المعاقفة القليلة بازاء السرعة والمعاقفة الكثيرة بازاء البطؤ فيكون نسبة المعاقفة القليلة الى المعاقفة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

يمكن بان يكون بعض حدود وجهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حديث فرض **﴿ الحركة ﴾** فيه فهو جهة واما اذا قيل لا بد من جهتين مختلفتين فلا يمكن تعيينها في التشابه ليم الكلام اذ حينئذ معنى كلام الشيخ انه ليس حيد من حدود التشابه اولي بان يحمل جهة بخلافه لجهة اخرى بان كانت فوقا والاخرى تحتها

من خبره بان كان ذلك المفروفاً وهذا محتملاً وحيث ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا وحيث ظهر انه لابد ان يحصل القسم بتعدد الجهتين بما كافله الشارح (قال المحاكات لكن هذا انما يتم بالاستعانة بأحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث ﴿ ١٧٥ ﴾ على وجه لا يستعين بأحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك

بان يقال الجهتين العتيتين بالطبع لا يكون الاثنتين ولو كان تعددهما في الخلا والملاء المتشابه لكانتا غير متساويتين لان كل اثنين فرضناهما من الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عددا الاثنتين المفروضين غير متساو فيلزم عدم تساوي الجهتين العتيتين مع انهما اثنتان بحسب الفرض (قال الشارح فلا يمكن ان يتعدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدد) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدد وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون المحدد بمحصين متباينين والشارح لم يتعرض لها هناك وذكره ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الحيثية ان يحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حيث ان يكون داخلها والالم يحدد الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فنعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الاجهة القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محددا والحال انه غير محدود والو كان البعد عنه محددا

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاودة الكثيرة الى المعاودة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاودة الى المعاودة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ أي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاودة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطء فيكون نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاودة الكثيرة الى المعاودة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما الالف لا يعكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاودة الكثيرة الى المعاودة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاودة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء وكذلك نسبة المعاودة الكثيرة الى المعاودة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاودة القليلة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاودة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوه واحدة جريين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الجهر العظيم لكثرة المعاودة فيه يقطع مسافة قصيرة والجهر الصغير لقلة المعاودة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاودة الكثيرة الى المعاودة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاودة الكثيرة ضعف المعاودة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف المسافة القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاودة القليلة

الكل بتحديد جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن محددا لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستردك في البيان بل يمكن ان يقال بتحديد احدى الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الاول ان ماذكره في نفي التعديد البعد اليدا خل يكتفي في نفي التعديد البعد مطلقا فليأمل (قال المحاكات وهو
 تبيين جهة القرب المذكور في كلام الشيخ بسو له وهو مايليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك
 وقع في تقريره المنص (قال المحاكات المصواب فيه ان يقول) اقول ﴿ ١٧٦ ﴾ كثيرا ما يستعمل ليس

كل السلب الكلي فيحصل قول الشارح
 كل واحد منهما اعلى امة قبله فليكن لا للثني
 فيكون سلبا لئلا يكتفى لم يندفع الابرار
 (قال المحاكات وما ان المحدد يجب ان
 يحدد الوجهين معالي اخره) اقول المحدد
 يجب ان يحدد الوجهين معا اعم من
 ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا
 بان يحدد كل واحد واحد او المجموع
 محدد بالمجموع هذا ثم ههنا احتمل
 آخر لم يتعرض له في السدليل وهو ان
 يكون المحدد جسمان تعدد بمجردهما
 مجموع الوجهين لان يحدد كل واحد
 واحد اعلى سبيل التوزيع وانت خبيران
 ما ذكر في صورة التوزيع يجري ههنا
 فثأمل (قال المحاكات فالسؤال لا يرد
 على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان
 السؤال الثاني لم يندفع من كلام الشيخ
 من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف
 والسائل يعرض لها اربابا ولم يرد
 في الجواب على اعادة الدعوى كذا
 السؤال الاول يمكن اجراؤه على
 تقدير الشيخ بان يكون نقصا بخلاصة
 الدليل وذلك بان يقال ماذكرتم
 في الجهة من الجسمين المقروضين
 يجري في البعد الذي بين المحدد وجهه
 التعتا وذلك لانه وان كان المركز
 غاية البعد من المحيط لكنه ليس
 فيه المحيط غاية البعد من المركز بل
 يتصور ما هو ابعد منه بل يتصور ما
 هو اقرب منه ايضا على ما ذكره

الى المعاقفة لكثرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاول
 النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحينئذ لا بد من القدر في احدى مقدمتي
 الدليل وكان في المقدمة الثانية قاسما قوله (اذا ثبت ذلك فلتفرض
 بعد تقديم الابحاث) سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يسمي المعاقفة
 الخارجيه وهي الملاء والمخالفة وهي الميل وطريقا يسمي الميل اما
 الطريق الملاء فهو اننا نفرض جسما عديم المسافة يتحرك في مسافة
 فاما ان يكون حركته في زمان وهو محال او يكون حركته في زمان
 فلتفرض جسما آخر مع معاقفة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته
 في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاقفة يكون ابطأ من الحركة
 لامع المعاقفة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة
 واختلفتا في السرعة والبطء اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان
 بازاء البطء ولو لا شك في ان بين الزمانين نسبة فلتفرض جسما آخر مثاله معاقفة
 اقل من الاول على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاقفته الى معاقفة كثير
 المعاقفة نسبة زمان عديم المعاقفة الى زمان كثير المعاقفة فهو لا محالة يقطع
 تلك المسافة في زمان عديم المعاقفة فتقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء
 كثرة المعاقفة وقلة الزمان بازاء قلة المعاقفة حتى ان المعاقفة كلما كانت اكثر كان
 الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركه عديم المعاقفة في ساعة
 مثلا وحركة كثير المعاقفة في ساعتين كان حركة قبل المعاقفة ايضا في ساعة
 مثلا لان نسبة المعاقفة الى المعاقفة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاقفة
 نصف زمان كثير المعاقفة فيكون معاقفة قليل المعاقفة نصف معاقفة كثير
 المعاقفة فيلزم ان يكون الحركة مع اللف في كل حركة لامع العا ثلث هذا خلف
 وقوله الان يحمل حركة عديم المعاقفة استثناء من قوله ويلزم من ذلك
 الخلف اي يلزم للخلاف الان يفرض حركة عديم المعاقفة في آن فيكون حركة
 كثير المعاقفة في زمان وحركة قليل المعاقفة في زمان اقصر ولا يلزم خلف
 فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات يتحرك
 في مسافة واحدة بقوة واحدة فسريرة ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت
 اجسام متعددة في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة
 خلاه وملاء غليظا ورقعا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
 لكان كذلك ايضا واعتضوا به ليس يلزم من كون المعاقفتين على

الشارح فا ذكرته في سبب تخصيصه البعد الواقع بالوقوع تقول في سبب تخصيص الجهة ﴿ نسبة ﴾
 الواقعة في الصورة المقروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد في اليبان فظاهر انه ابراه يلزم الاستدراك
 اذ الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر وزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

بين الابعاد كما ان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليأمل (قال المحاكات اذ المطلوب هو ان نحذ الجاهات متقدم
على الاجسام المستقيمة الحركة لان حيث الذات بل من حيث من شأنها الحركة) اقول جعل الشارح الحثية كون تلك
الاجسام ذوات جهات ١٧٧ وحيت تقدم المحدد من حيث كونه محدد على تلك اجسام

من تلك الحثية ظاهر لاحاجة الى
حديث العبارة مع انه مدخول على ما مر
وجعل صاحب المحاكات تارة كونها
مفرقة كما وقع في السؤال وعبارة
الشرح حيث قال لانه لا تصور ان
يكون مفرقا في جهة الى آخره ناظرة
اليه وحالها كحال المذكور اذ لا شك
في تأخر كون الشيء مفرقا الى جهة
عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها
مبحث من شأنها الحركة اى استعداد
الحركة وحيت لا ينظر التقدم ولا يبعد
ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل
الحثية المذكورة اما على صلاحية
كونها ذوات جهات او صلاحية
كونها مفرقة في عبارة الشرح حتى
يصح التردد من الشارح بين التقدم
والمعية ولا يكون حديث المعية
مستدركا واما ما وقع في عبارة صاحب
المحاكات في عبارة السؤال فن قبيل
المساحة في الكلام او الاعتماد على
ما سيأتي (قال الشارح وهذا الجسم
لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة
لانه لا تصور) اقول لما بين ان هذا
الجسم لا يتقدم على الجهة ثبت هدم
تقدمه على الجهة فلا حاجة الى
اثباته ثانيا فان قلت اذا ثبت هذا
المطلوب وهو تقدم محدد الجهات
على الاجسام ذوات الجهة هل ثبت به
المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة
المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك
لأنه يمكن زمان الحركة الازاء المعاوق وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء
الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوق قدرا آخر وحيت لا يلزم
الخلاف المفكود وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق والامحال
المذكور وهو وقوع الحركة في الآن في الفرض المذكور لما كانت حركة
هديم المعاوق في ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون
بازاء المعاوق الكثيرة الاساعة واحدة وحيت لا يكون حركة فليس
المعاوقه في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ما ثبت
من ان الحركة لا يتخلو من السرعة والبطؤ وهما لا ينفقان الا بحسب
المعاوق فلا حركة الامع المعاوق فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء
المعاوق لا محالة وقد زاد ههنا ايضا ما بان الحركة لو وجدت لامع
السرعة والبطؤ في زمان فكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ وكانت مع السرعة والبطؤ هذا خاف واعلم ان هذا البرهان لو اورد
على اثبات معاوق مطلقة او على اثبات المعاوق الخارجية انصح وجه
الخصص عن هذا الاشكال فيه بما ذكره واما لو اورد على اثبات معاوق
داخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل
مع معاوق خارجية وحيت يستدعي قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى
زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضيف الميل زمانها وقدرا آخر
من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن
ان يتحرك بالقدر ما لا مبدء ميل فيه بالطبع زمن ان يكون الحركة مع
المعاوق كالحركة لامع المعاوق والثاني باطل بين الملازمة انما لو فرضنا
عديم الميل يتحرك في مسافة بالقدر وحسب آخر فيه ميل تلك القوة
الفسرية بينهما في تلك المسافة فلابد ان يكون زمان حركته اطول
ثم اذا فرضنا جسما ثانيا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة
اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البعث الرابع ان طول المسافة بازاء
قله المعاوق وقصرها بازاء كثره المعاوق فلن فرض ان المسافتين على نسبة
الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى
كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم
الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول قلنا لا يقطع المسافة الاقصا

يلزم من كونه مفرقا حركة ٢٣ مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لان المطلوب السدى
ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد
في جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكات والاوى ان يرجع الكلام في هذا القسم بان

منه من غير ان يحركه الى اخره اقول لا ينبغي على من تأمل في عبارة الشرح انها لا تنطبق الا على ما وجهه به ذلك البعض ولا تنطبق على توجيه صاحب المحاكات وانظر ان مقصوده توجيه آخر للكلام الشيخ لانه يصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقيد المذكور ان الحركة $\frac{1}{178}$ المستقيمة قد تكون

من غير الجهة الطبيعية والى غيرهما واشتات في امران الاول هو التحدد للجهتين الطبيعيتين لاجتماع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضوع الطبيعي واليه لانها لما تكون عن الجهة الطبيعية واليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين في هذا الموضوع وعلى هذا قصر رد الدعوى بان شائع حركة المستقيمة على التحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي اقول نعم بعد ان ثبت ان التحدد لابد ان يكون محطاً على الاطلاق على ما سيجي في الفصل الآتي ثبت في الحركة المستقيمة عن التحدد مطلقاً من وجهين احدهما انه لا يتصوره موضع حيثئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضوع وفي الموضوع والى الموضوع لانها مفسرة بالحركة الانبسية وثانيهما ان ليس وراءه حيثئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهي كالحركة في الخلاء اذ لا شك ان الدليل الدال على امتناع الحركة في الخلاء يجري فيه (قال المحاكات فتقول لعل التردد الى آخره) اقول لا تردد في عدم انكسافية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذوات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والتحدد الحساوى لا يكون حلة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لا يكون

في الزمان الاقصى لانهم وحدة الحركة نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلاً لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعاً وقوى الميل ذراعاً في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعاً فالحركة مع العائق كالحركة لاهمه فلما في هذا البرهان زمانان ومسافتان يختلفان ابرهتان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله دلى نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لا بد انما ان تبيين اول هذه القضية ثم تبيين وجه تعلق الحجة بهما اما الاول فهو انه تبيين في البحث الرابع ان نسبة المعاوفة الكثيرة الى المعاوفة القليلة كنسبة المسافة الصغيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوفة الكبيرة الى المعاوفة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوفة الكبيرة والمعاوفة القليلة هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كما كان اضيف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة المبلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعاً وقد عرفت ان تلك النسبة بالقياس الى المسافة الصغيرة اذا كانت بالانصاف مثلاً لا يكون نسبة الميل القوى بالانصاف على انه لا حاجة في تمام البرهان اليه اصلاً لانه لما قطع ذوايل القوى مثلاً في ساعتين ذراعاً وكما يضاف الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحيثئذ يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

﴿ وانما ﴾

حالة له اصلاً ولا استنادا للمعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال

لا يكون تقدمه عليه بالعلية البتة (قال المحاكات على ان الصواب حيثئذ الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة الى آخره) اقول بئى ليس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلما ورد الاعتراض على ما صيد عن الشيخ

من التردد فبقي الإراد غلبته بان الواقع الجرم بالتقدم لا الجرم بعظمته واقول هذا الكلام بما يؤيد على الآمام
والشرح لو اراد ان يتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها
من حيث انها ذوات جهة بالفعل على ما تبارى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو اراد بالحيثية

حيثية كونها سالحة لان يكون ذات
جهة ملائمة للمر من صاحب الحركات
حيث فسرنا بصلاحيته الحركة
لم يتوجه ذلك فليتباهل (قال الشارح
وذكر الفاضل الشارح ان الابق
بما ذكره في النقط السادس الى آخره)
اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على
عدم تقدم الجهة على ذات الجسم
ذات الجهة لان المقارنة انما هي
بين عدم الحلا وذات الجسم المحوى
لا ينسب وبين الوصف المذكور كيف
وهو ياخر عن موصوفه بالضرورة
فتأخر عن عدم الحلاء ايضا ولعل
الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن
اورد على الامام صرحا بهذا القول
لا حاجة في بيان ان الحساوى ليس
صلة للمعوى الى اخذ الامكان لان
وجود المحوى اذا كان متأخرا عن
وجود الحساوى كان عدم الحلاء
الملازم له متأخرا عنه في مرتبة وجود
الحاوى لتحقق الحلاء لا بانقول في
مرتبته وجود العلة ليس وجود المعلول
ولا عدمه على ان يكون المرتبة طرفا
لا عدمهما وان تحقق هم لا عدم
الوجود في المرتبة على ان يكون
المرتبة طرفا للوجود الوارد عليه
العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة
لزم عدمه على العدم في الوجود بل ليس
فيها الا الامكان المصروف فان قلنا
فيلزم امكان عدم الحلاء على اى

واما غير الفرض الذى في الطريق الاول الى هذا الفرض حسنا لما دلت
الاعتراض بالكتابة ولحذا ما في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد
هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعف الميل لو فرض حركته
في زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدها
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر
ان فرض المبين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة
قوله (واما التحال بسبب الزمان هو وقوع الحركة في الان
فمنذ كره بعد) فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر
وهنا يقول منذ كره من بعد وينتهي بخاتمة فنقول قوله منذ كره
اشارة الى التذكير الا في الذى هو تذكير ما مر في النقط الاول من حال
احتمال المتأخر فحتمه بغير فهمه فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل
الشارح) منع الامام اولا الملازمة اقله لو كان الجسم قابلا للحركة
القصيرة بلا مبدأ ميسل كانت الحركة مع العائق كالحركة لادمه
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل فعدا عترض بعد ذلك منع استحالة
اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كذا يضاف لى اثره بنسبة الميل
القوى وهو ممنوع بلوزان يذهى في مراتب الضعف الى حيث لا يجزى له
اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق وذلك
كما ان قطرات الماء اذا سالت وتثرت اثر في ثقل الحجر ولا تأخير
اصلا لاقطرة من الماء في القرة وكذلك من مس الحجر الهابط بكسر
ما بلا قبسه وليس لاصغر جزء منه اثر في انكسر لاقبال القوة الحائلة
في الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء انصغر منه
ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال
حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فمعد اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك
الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت
بانقسام المحل وحيدنا يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء

حال لمعارته لوجود المحوى الذى هو متأخر عن علته الذى هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود
الحساوى في مرتبة على الحاوى لا مقارنته بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوى امكان
الاخر الذى هو عدم الحلاء فليتباهل (قال المحاكات غايه ما في السباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

هكذا اشارة الى انه يمكن منه ايضا اذ يمكن تحقيق عدم الخللا من كون الجسم المحوى مطلقا سواء اتصف بكونه ذات جهة ام لا بان لم يكن هناك ساو ولا محوى اذ لا شك في تحقق عدم الخللا اذ الخللا محال بالذات على ما مره وان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيئ بيانها في النقط السادس ﴿ ١٨٠ ﴾ ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم

ذو المكان بماه ذلك السطح الباطن)

اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن الفلك الزمري بالنسبة الى فلك القمر (قال الله كانت واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه) اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف معنى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفي والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف منصور بالوجه ليمكن الاكتساب واخذ في التعريف مبنى على تصور بهذا الوجه وعلى التفاسير يندفع اراد تعريف الشيء بنفسه ولعل صاحب المحاكات للاشارة اليه قال والاول ولم يقل والصواب (قال المحاكات واقول التشكيك ليس في ان المحدد شي واحد او اثنين الخ) اقول لاذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذي ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محيطا لم تعدد المحدد لان تعدد جهة موضعه لا بد ان يكون المحيط فال محيط محدد قريب جهة المحيط ومحدد بعيد لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحيط لا بد ان يكون المحيط ايضا له دخل في التعديد اشار الشيخ حيث قال فان كان القدم الثاني وجود متعدد بالاول الى آخره (قال

من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فر بما ينهض جزء الجسم في الصغر الى حد لا يفي حصصه من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا نكر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة والواقعة هو الجسم المفروض وهي متضمنة بانفسها الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية والحركات الفلكية واما قوله وبارز منه محلات فالمراد منه احد الله لئن فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللبيل العائق عنها وذلك محال وار لم يكن طبيعيا كان جائزا لزاله عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط بانه «وارزوال الشرط بغيره» حواز السكون على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المقسمة بانه ما محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والام يمكن قوة من النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث المعاقبة الخارجية كافية فيهادون الحركات القمرية لقيام الجهة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالجهة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما ينشئ على نسبة البلين لانه غير نام على ما وقعت عليه وعن النقض بالحركات الملوك بان اختلافها ليس لاختلاف المعاقبات بل لاختلاف التخيلات كما مر قوله (وهم وتنبه) تقرير الوهم اننا لانسلم ان لزوم الشكل والوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي ولم لا يجوز ان يكون بخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية انفاقية فانه كما جاز ان يكون جزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا بانقضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اوله فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

المحالات وانما تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام الجيب حيث ﴿ او الشكل ﴾ جعل احد شي التردد المحدد بكل واحد من المحيط والمحيط مبنى على تفسير الشارح لتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شي التشكيك ان المحدد هو المحيط والآخر هو المحيط على ما فسره صاحب المحاكات وليس مراده ان كل واحد

من المحيط والمحاط عنه متفردة لحدوث جهات الحركات المستقيمة بل أن المحاط بمحدد الجهات الحركات والمحيط بمحدد جهة المحاط فيتعذر العلم ههنا بأن يكون أحدهما قريبة والآخرى بعيدة على ما مر آنفا في توجيه الشرح وعند هذا اندفع ما أورده عليه ﴿ ١٨١ ﴾ صاحب المحاكات (قال المحاكات فان قلت الشيخ لم يشك في ان

محدد الجهة الى آخره) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ شك في وجود القسم الثاني على ما يدل عليه كلفان وقد علمت ان التشكيك فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد هل هو واحد او متعدد واما ما بين ان المحدد الاول والقسم الاول فيجزم به على ما ذكره العلامة في شرح القانون من ان من اعاد الشيخ ان يصدر محركاته بلفظ كان او يشبهه او ما شبهه لكنه اشار اليه على سبيل التبريض لا على سبيل التصريح اذ حيث ينبغي بانه بمثل ما ذكره الشارح وهو في عرصة عنه كفاية ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه الى آخره انه شك في وجود القسم الثاني في انه هل يمكن ان يكون المحدد هو المحاط لا المحيط على الإطلاق وان كان الحق ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط على الإطلاق وفيه تكلف (قال المحاكات فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول) اقول لا يذهب عليك ان ما قلنا أكثر اقوى في التبريض (قال المحاكات وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لا في تحديد الوضع) اقول لا وقع بمثل هذا الايراد يمكن ان يقال المراد بمحدد الوضع محدد جهة الوضع بناء على ان محدد جهة الوضع دخل في تحديد الوضع

او اشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك ايجاب بانه اذا حصل للجسم صدار اوليه فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السائل يتلظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب واما قوله فانقصر على الوضع لان الموضوع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضوع العين فالشكل والوضع العينين يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وبسبب الزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضوع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر اوضاع ليصح القول بالكلية والافتقار بسبب طبيعى او ارادى بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كان دائمة او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت انفة قريبة قوله (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى التسبب محتصة التبدل والنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزولهما الفاعل عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعى فيكون في الجسم ميل وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضوع فلانه غير واجب للجسم الفلكي مستقيم للجسم القسري باعتبار طبعه لا واجب والامتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلهذا يجوز ان يتم حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره قوله (حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعل بتضيها الاصول) المراد بالاصول المهورل المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلم امكن انتفالها بالنظر الى طبيعتها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فقول انتفال الكليات متمم بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتفال الجزئيات

في الجملة ولونوقش فقد مضى الى جهة الموضوع (قال المحاكات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد الامام بقوله انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه بما فهمه صاحب المحاكات وافترض عليه بل اننا لم ان الجاهلين بتحديد المحيط وحده وان نسبة وجود المحيط

وَعَدَمَهُمَا عَلَى السَّوَاءِ فَلْيَكُنْ لَهُ دَخْلٌ وَتَأْثِيرٌ فِي تَحْدِيدِهِمَا وَلِهَذَا لَمْ يَنْقُلِ الشَّارِحُ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةَ مِنْهُ بَلْ أوردَ حَاصِلَهَا وَالْمُرَادُ مِنْهَا وَحَيْثُ نَزَّحَ السُّؤَالُ الَّذِي أوردَهُ يَقُولُهُ وَقَائِلُ أَنْ يَقُولَ إِذَا حَاصِلُهُ أَنْ هَهُمَا مَرْنِ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ كَافِيَّةٌ أَيْ مُسْتَقْلِلَةٌ لِلطُّولِ الْمَفْرُوضِ وَالْحُكْمُ بِأَنَّهَا ﴿ ١٨٢ ﴾ هِيَ الْحَيْطُودُونَ الْحَاطُّونَ

إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ إِذَا تَحَقَّقَ هَهُمَا مَرَجَّحَ بِهِ
الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي وَالْمَرَجَّحُ رَمَزُهُ هُوَ
التَّعْدِيمُ فِي الْوُجُودِ وَهُوَ بَاطِلٌ (قَالَ
الْمُحَاكِمَاتُ وَمَانَقَلَهُ الشَّارِحُ مِنْ دَخُولِ
الْحَاطُّ فِي التَّحْدِيدِ بِالْعَرَضِ عَلَى مَامَرٍ
فَهُوَ نَقْلٌ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَمَعَ ذَلِكَ عَبَّرَ
مُسْتَفْهِمٌ) أَقُولُ لَيْسَ كَذَلِكَ إِذْ ذَكَرَ
الشَّيْخُ بِطَرِيقِ التَّعْرِيفِ أَنَّ الْحَقَّ
أَنْ يَحْدُدَ الْأَوَّلُ هُوَ الْحَيْطُودُ عَلَى
الْإِطْلَاقِ وَقَدِمَرَأْنَا فِي كَلَامِ صَاحِبِ
الْمُحَاكِمَاتِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّحْدِيدِ الْأَوَّلِ هُوَ
التَّحْدِيدُ بِالذَّاتِ أَيْ التَّحْدِيدُ الْحَقِيقِيُّ
فَعَنَى كَلَامُ الشَّارِحِ الْمَقُولُ عَنْ الْأَمَامِ
أَنْ يَحْدُدَ بِالذَّاتِ هُوَ الْحَيْطُودُ لِأَنَّهُ كَافٍ
فِي تَحْدِيدِ الْجِهَاتِ بِالذَّاتِ وَلَوْ فُرِضَ
أَنَّ الْحَاطُّ يَحْدُدُ كَانِ دَاخِلًا فِي التَّحْدِيدِ
بِالْعَرَضِ لِأَنَّ الذَّاتَ وَبِمَذْكَرِ نَظَائِرِ
أَنْ مَانَقَلَهُ وَأَنْ لَيْكُنْ مَصْرُوحًا فِي كَلَامِ
الْأَمَامِ لَكِنَّهُ يَمْلِئُ مِنْهُ وَلَهُ وَجْهٌ
التَّعْرِضُ لَهُ وَأَنْ كَانَ الْكَلَامُ يَتِمُّ بِدُونِهِ
أَنَّهُ كَانَ فِي صَدَدِ أَجْرَاءِ الْكَلَامِ عَلَى
سَبِيلِ ارْتِجَالِهِ الْعَنَانُ وَالْمَاشَاةُ مَعَ
الْخَصْمِ لَتَسْكِيتهُ لِأَنَّهُ أَسْهَلُ لَلِاسْتِغْنَاءِ
عَلَى مَا هُوَ الْمَتَعَارِفُ الشَّائِعُ وَأَمَّا
وَجْهُ الْإِسْتِغْنَاءِ فَهُوَ أَنَّ الْقُرُوءَ أَنَّ
الدَّعْوَى وَأَنْ كَانَ هُوَ كَوْنُ الْحَيْطُودِ
مَحْدُودًا وَحِدَةً لَكِنِ الْمَعْنَى عَلَى مَا شَارَ
إِلَيْهِ أَنَّ الْحَيْطُودَ يَحْدُدُ بِالذَّاتِ وَالْحَاطُّ
لَوْ كَانَ مَحْدُودًا فَلَيْسَ بِالذَّاتِ
بَلْ بِالْعَرَضِ فَيَكُونُ الْحَاطُّ مَحْدُودًا

فَهُوَ يُمْكِنُ بَلْ وَاقِعٌ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا حَاصِلٌ وَقِيلَ الْمُرَادُ الْأَصُولُ
الْحَكِيمِيَّةُ وَذَلِكَ أَنْ خَرُجَ كُلُّ الْعَرَضِ إِلَى مَسْكَانٍ آخَرَ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ
إِلَى مَسْكَانٍ طَبِيعِيٍّ فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ جُلُوسٌ بِكَامَلٍ طَبِيعِيٍّ وَأَنْ هُوَ مُحَالٌ
وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ إِلَى مَسْكَانٍ قَسْرِيٍّ وَهُوَ إِضْرَافُ مُحَالٍ إِذَا قَامَ
هَذَا قَوْلُهُ (يَرِيدُ اثْبَاتَ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ) الْمَطْلُوبُ أَنْ فِي تَحْدِيدِ
الْجِهَاتِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ لِأَنَّ الرُّضْعَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ لَشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ
لِلْمُفَرَضَةِ فِيهِ بِطَبْعِهِ أَمَّا الْأَوَّلَانِ وَضَعُ أَجْزَائِهِ بِحَسَبِ مَحَاضِنِهِ لِبَعْضِ
الْأَجْسَامِ الدَّخَالَةِ فِيهِ وَهِيَ حَالٌ لَهُ بِالْقَرْبِ وَكَأَنَّ ذِكْرَ الْمُخَالَفَةِ مَعَ الْوَضْعِ
فِي كَلَامِ الشَّيْخِ إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا الْوَجْهِ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَنْ يَكُونَ فِيهِ أَجْزَاءٌ
لَيْسَ أَوَّلُ الْوَضْعِ مِنْ بَعْضِ لَبْسِ أَطْنَةِ قُبْطَرِيقِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَكُونَ
وَاجِبًا لَهُ فَيَجُوزُ انْتِفَالُهُ عَنْ ذَلِكَ الْوَضْعِ وَيَكُونُ فِيهِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ
فِي تَحْدِيدِ الْمَسْبُوقِ لَكِنِ ذَلِكَ الْمَيْلُ لَا يَكُونُ إِلَى الْإِسْتِغْنَاءِ لِمَتَاعِ الْحَرَكَةِ
الْمُسْتَفْتِيَّةِ عَلَى تَحْدِيدِ الْجِهَاتِ بَلْ إِلَى الْإِسْتِدَارَةِ فَيَكُونُ فِيهِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ
ثُمَّ لَائِثٌ أَنْ فِي التَّحْدِيدِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ عَلِمَ أَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِسْتِدَارَةِ بِالْفِعْلِ
لِأَنَّهُ مَبْدَأُ الْمَيْلِ الْمُسْتَدِيرِ يَقْتَضِي الْحَرَكَةَ الْمُسْتَدِيرَةَ فَيَكُونُ الْمَقْتَضَى
لِلْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَوْجُودًا وَالْعَائِقُ عَنْهَا مَعْدُومًا لِأَنَّ الْعَائِقَ عَنْهَا
أَمَّا عَائِقُ طَبِيعِيٍّ أَوْ خَارِجِيٍّ وَكِلَاهُمَا مَعْدُومَانِ أَمَّا الْعَائِقُ الطَّبِيعِيُّ
فَلَا سِتْرَةَ أَنْ يَقْتَضِيَ الطَّبِيعَةُ شَيْئًا وَمَا بِهِ وَفَهُوَ أَمَّا الْخَارِجِيُّ فَلَنْ الْعَائِقُ
الْخَارِجِيُّ أَمَّا جَسْمٌ سَاكِنٌ أَوْ مُتَحَرِّكٌ وَالْجَسْمُ السَّاكِنُ لَا يَبْعُوقُ إِذَا سَاعَتِ
السَّاكِنُ لِأَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ غَيْرُ مُتَمَتِّعٍ وَأَمَّا الْجَسْمُ الْمُتَحَرِّكُ فَلَنْ حَرَكَتُهُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ
مُسْتَدِيرَةً وَعَدَمُ مَتْنِهِ لِلْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ ظَاهِرٌ أَوْ حَرَكَةٌ مُسْتَفْتِيَّةٌ أَوْ مَرَكِبَةٌ
وَأَمَّا يَبْعُوقُ التَّحْدِيدَ لَوْ كَانَ حَرَكَتُهُ حَرَكَةٌ مُسْتَفْتِيَّةٌ أَوْ مَرَكِبَةٌ وَهِيَ مُحَالٌ
عَلَى التَّحْدِيدِ فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْعَائِقَ عَنْ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَعْدُومٌ وَمَتَى وَجَدَ
مَقْتَضَى الْحَرَكَةِ خَالِيًا عَنْ وُجُودِ الْعَائِقِ وَجِبَ الْحَرَكَةُ قُبُتِ النُّطْقُ
بَكُونِ التَّحْدِيدِ مُتَحَرِّكًا بِالْإِسْتِدَارَةِ هَكَذَا سَمِعْتُ هَذَا الْمَوْضِعَ وَفِيهِ مِنَ النَّظَرِ
مَا لَا يَخْفَى عَلَى أَنَّهُ لَا يَلْزِمُ مِنْ وُجُودِ مَبْدَأِ الْمَيْلِ مَعَ عَدَمِ عَائِقِ وَجُودِ
الْحَرَكَةِ لِجَوَازِ تَخَلُّفِهَا عَنْهُ لَعَدَمِ الشَّرْطِ كَعَدَمِ الْحَالَةِ الْمُلَاقَاةِ قَوْلُهُ
(وَالْقَاضِلُ الشَّارِحُ) أَعْلَمُ أَنَّ الْأَمَامَ فَصَلَ هَذَا الْفَصْلَ إِلَى ثَلَاثَةِ ابْحَاثٍ
الْأَوَّلُ فِي مَسْكَانِ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ لِلْمَعْدُودِ وَلِخُصِّصَ كَلَامَهُ فِي بَيَانِهِ أَنْ بَعْضُ

بِالْفَرْضِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ الْفَرْضِ الْمَذْكُورَ أَنْفَا (قَالَ الْمُحَاكِمَاتُ فَإِنْ أَشَارَ بِهِ إِلَى الدَّلِيلِ لَمْ يَتَوَجَّهْ) أَجْزَائِهِ ﴿
السُّؤَالُ) أَقُولُ جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْمَقْدَمَةِ الْأَوَّلَى مِنَ الدَّلِيلِ وَهِيَ كَفَايَةُ الْحَيْطُودِ فِي التَّعْدِيدِ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ الْحَاطِّ
فَاعْتَرَضَ بِأَنَّ هَذِهِ الْكِفَايَةَ عَلَى التَّقْدِيرِ بِمُتَعَدِّقَةٍ سِوَاهُ كَانَ الْحَيْطُودُ مُتَعَدِّقًا عَلَى الْحَاطِّ أَوْ لَا فَلَا مَعْنَى لِقَوْلِهِ هَذَا إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ

لو كان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده في ذلك كافيا
لا يمكن لغيره تأثير في ذلك ورجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير
وجوده الا اذا ثبت ان المحاط ١٨٣ متقدم على المحاط وذلك لانه اذا اجتمع عل يصلح كل منها

للعلة كان كل منها كافيا في العلية
على تقدير عدم الآخر فكفاية
احديهما على تقدير عدم الاخرى
لا يدل على ان ليس للاخرى تأثير
في الواقع عند وجودها لان هذه
الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية
المذكورة انما يدل على صلاحية كل
منهما للتأثير ولا بد لاثبات كونها
مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر
مثل تقدمها على الاخرى وبما قررنا
ظهر ان ما ذكره المحاسبات بقوله
وهو ظاهر الفساد هو ما ذكره الامام
بعينه هذا توجيه الكلام الامام على
ما فهمته منه فتأمل (قال المحاسبات
لكن هذا يقتضي امكان الحسلاء
فلا جرم اوله الشارح) اقول ههنا
نظرا له على تقدير ان يكون المحيط
علة لذات المحوى لا يلزم امكان
الحلاء وعلى تقدير ان يكون علة
لعدد مكانه يلزم بيانه ان امكان
الحسلاء انما يلزم من ان يكون بين
عدم الحلاء ووجود المحوى
يلزم فاذا كانا معا وهو
وجود المحوى يمكن في مرتبة الحاوي
الذي فرض كونه علة كان الآخر
وهو عدم الحلاء ايضا ممكنا فيها
وانت تعلم ان وجود المحوى في خارج
الحاوي لا يستلزم عدم الحلاء
فوجوده مطلقا وهو الذي يستفاد

اجزائه المفروضة بمحاذاة بعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى تلك المقدمة
من سائر الاجزاء لتساويها بل يمكن حصولها سائر الاجزاء ولا يمكن حصولها
لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة
المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق
على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز لا لتعقيل على المحدد لا الانتقال
بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتفاءه كان فيه
مبدأ يدل لاستقيم بل مستدبر فيان الامام يتوقف على امكانين امكان
زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ
لم يتوقف الا على امكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال
الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد
ان يكون بحركته لان فرض الكلام في وضعه مع ما يتبع حركته بالاستدارة
كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه امان ان يكون بامكان حركته
او بامكان حركة جزء الارض والذي محال لان ما فيه ميل مستقيم يمتنع
ان يهتز بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان
يضرع بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكذا في جواز تبديل اوضاع اجزاء
المحدد جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود دليل
فيه لما ثبت ان ملا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل
على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة
المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ
في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان
الميل قوة محركة والذات لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط
ومنى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجهت الحركة ولا يستقر في انه
لا يدل الاعلى عدم العائق الطبيعي فلا يلزم الابعاد ذكره الشارح واعتراض
على ذلك بان المطلوب له امكان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو
الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع
جميع الموانع فان اراد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان
الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدأ الميل فيه فان امكان
احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اراد بالامكان الاستعدادي
فهو غير معلوم لان العلم بمحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم

من الحاوي على تقدير كونه علة لذات المحوى لا يستلزم عدم الحلاء لكن وجود المحوى داخل الحاوي منه المكان
يستلزم عدم الحلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الحلاء لا يستلزم وجود المحوى التحقق في صورة
عدم الحاوي والمحوى معا والجواب ان عدم الحلاء داخل الحاوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا يتصور

تتحقق بدون الحاروى واقول فيه بحث لان جدم الخلاء بعد التغير المذکور صار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب الذاتي وسيجئ تفصيل الكلام في النقط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكات وايضا الجهات المتعبرة هي جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظر اما ولا فلاه يمكن حل كلام ﴿ ١٨٤ ﴾ الامام على عدم الشك في هذا

الشك كافي الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفي التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائي الا انه لم يذكر المقدمة الاستثنائية التي هي عين المقدم فكأنه قال لكنه ليس محددا لسائر الاجسام بالبيان الذي ذكره صاحب المحاكات واما ان كلمة ان تدل على الشك فلا يصح في هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلا يلزم ان كلامه محمول على الشك فنقول الرد فيه مبنى على الرد في ان الجهة التي كانت معتبرة ههنا هي ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثاني كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة تأمل لا يقال في الجواب عنه كاختصاص الجهات بالجهات المتعبرة فتخصص الاجسام بالاجسام التي لها جهات معتبرة وهي الاجسام المقابلة للحركة المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم قرينة الابداع على جميع ما سواه لا على الاجسام المنعزلة فقط (قال المحاكات هذا بانه من قبلنا) اقول قد علمت ما على هذا البيان وهو

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي زمن الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستدير للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومدأ الميل فاعلية الحركة على انه لا حاجة في انعام القول الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اردت بتصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلان من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واوردا اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت في الماهية صح على كل منها ما يصح على الآخر وهوان الجزئين وان تساوى في الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقدمي مثل ذلك في النقط الاول والذي ينحل بالاصول المذكورة اعراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون مفعرا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آفة للطبيعة في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعراض الاول بان ما اد بالامكان الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التعريك القسري وحينئذ يطرد الدليل المسدود على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الدليل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة محصور في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لا تحصر الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

ان غاية البعد بالمعنى المتبرهنا بتحقيق في غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا ﴿ القسرية ﴾

وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهوان يجوز ان يتركب الحديد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع في سمت واحد وبمجاذاتها بالنسبة

الى الاجسام الداخلة واستند ويمكن ان يجاب بان الاشتغال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتغال
السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فليزوم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على
هذا النحول على نحو ١٨٥ لا يلزم الاجزاء بالفعل في المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء في المحدد

من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك
الاجزاء التي بلى المقعر لا تدخل لها
في تحديد السطح وايضا هذا
الاحتمال يتدفع بما اخذ في دليل
الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب
الى المركز وبهذه الابهة فكانت ذوات
جهة فليأمل (قال المحاكات
وهذان السؤالان واردان على دليل
الاستدارة) قول ههنا من يد آخر
وهو انه على تقدير عدم الاستدارة
الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء
بالفعل فيثبت ليست تلك الاجزاء
الفرضية ذات جهة بالفعل حتى
يقضى بتحديد الجهات لانها
واوكنى الوجود الفرضي في كونها
ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة
كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات
جهة ولا فرق بين الصور تبين
الايان الجهات مختلفة في صورة
عدم الاستدارة متشابهة فيها (قاله
المحاكات فالحركة اعلمى مستندة
الى العناصر والنار والمراد استنادها
الى طبائع العناصر والتمسك
وقواها على ما اشار اليه انما حيث
قال يجب استخدام طبائع تلك
الاجسام والقوى التي فيها واما
اجسامها فله غالبية الحركة لافاعلية
(قال المحاكات الا ان القاصر
لما شبه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ)
اقول وبهذا التوجه يتدفع انظار

القصرية لا تنقض الاميلا طبعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم
لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض
ومن الاعتراض الثالث التزام جهة حركته بحركات غير متشابهة
فان فوه مبدأ ميل غير متشابهة ولا يلزم منه تحركات غير متشابهة
بالفصل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر
عالم الى حركته ولتسائل ان يقول لجواز هذا فليجوز ان يتحرك المحدد
حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر
عالم الى موجبه ومثبوتة قوله (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند
التحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس
بالحركة عالم يحس بتبدل نسبته لكن التحرك اما ان ينسب الى الساكن
او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق
وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف
في الحركة او في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله
(وهي في الاجسام المقضية بالبول ظاهرة) فيه على المسئلة المذكورة
بالاستفراء فانما لا تتبنا الاجسام وجدوا فيها ميولا مختلفة في بعضها
ميل الى حصول وضع وهو ملازم لكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها
ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فيجوز الانواع
المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبائع
المختلفة لا تنقض من حيث هي مختلفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز
اشراك الاشياء المتشابهة في لازم واحدا اذا قرر هذا فنقول الكون
اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي للكائن فان كان في مكان
غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي بحركة مستقيمة ففيه ميل
مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون
لا محالة وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج
من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو
ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة
وتفريها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا
بالتوابع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انفصال فليجوز
ان المجاورة للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال والامام

ثالثه من كلام الشرح ٢٤٠ احدها ما ذكره المحاكات بقوله فان قلت وثابتها لاجابة الفيد الاول
لاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبائع والكيفيات في الحركة
كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفعل بل الخادم هو المباشر

للفعل وبأنه يدفع التداخل بين الكلامين حيث أحقز بقيد ما يكون فيه من القسرة وهذا يقتضي ان يكون القاصر مبدأً وفاعلاً حتى لم يخرج بالقيد الاول ويقيد بالذات عن طبيعة المفسور وهو يقتضي ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقيد المبدأ وحاصله ان القاصر وان لم يكن فاعلاً حقيقة وعلى تقدير ان يكون ﴿ ١٨٦ ﴾ فاعلاً حقيقة

لا يكون فاعلاً اول حقيقة لكن لما توهم انه فاعل وانه فاعل اول في هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكات وان كان مبدأ الحركة بالذات اى لا بحسب القاصر) اقول قسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المفسور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يصحاج الى القيد الاخير اى لا بالعرض ولا يتخفى ما فيه من الكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احرازاً عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معاً (قال المحاكات ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة) اقول الشارح المحقق وان جعل القسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان القسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليه قيوداً الحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد جعل القسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التي تختلف بها الاقسام قيوداً الحركة حيث جعل بالارادة ومقتضى بالعريك صفة لمبدأ وهذا هو الذي يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي ولا يكون في مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المانع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النبي والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمتحد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن قاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله (الجسم البسيط) اى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ينتج ان يقتضي ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستديراً وفي غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفاً بطبع عما توجه اليه بالطبع قوله (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان نورد على دليل الشيخ بان يقال المتحدور هو الانصراف بالطبع عما توجه اليه بالطبع وانما يلزم لواجمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى فلا يلزم المتحدور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين بافرادهما واما بشرطين فربما تقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه او السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى واجاب عن هذا الاراد ولم يجب عن الاراد على دليل الشيخ لانه متدفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً في احدى الحالتين وميلاً مستقيماً في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالاراد لم يبق الا على دليله وتقرر جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصل فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئاً موحوداً يقتضيه

فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾

لا يبدأ الحركة جلي مقررنا وبيان النظر عند هذا ان حركة البهي حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قسمة الاعلى نهج واحد فاما ان قسمة الحركة

وكذا فبعد بالارادة المطوية عليه صغار المعنى ان تلك الحركة حركة لاهل نهج واحد وكان غلباً بارادة
والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها وعلوم ان الارادة تسمى بحركة النفس
ولم يكن صدورها ﴿ ١٨٧ ﴾ بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق

فعرى حركة النفس النباتية
على النفس الحيوانية لانها وان كانت
مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد
وبالارادة كالحركات الارادية كانت
ايضاً مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد
من غير ارادة تكر الحركة النفس وبما قرنا
ظهر ان الحركة التفسيرية لا يخرج
عن التقسيم بل اللازم خروجها
عن الحركة الحيوانية ودخولها
في النباتية اللهم الا ان يريد بغير وجودها
عن التقسيم خروجها عن التقسيم
الذي كانت داخله فيه ثم لسا كان
يتحقق في الحيوان هذان القسمان
من الحركة والثبت الشارح اكل منهما
مبدأً ونفساً لزم تحقق نفسي في
وهذا هو نظره الثاني هذا غاية
توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا
التقسيم الى التقسيم الذي نفسه
عن الشيخ بان يحصل القيد فيودا
للمبدأ لا للحركة بل القيد الثاني المشي
بان يكون قيدا للسدا لان الارادة
وعدمها صفة للمبدأ أو مسخ كون
المبدأ على نهج ولا على نهج واحد ان
مبدأ الحركة كما كذا او كما كذا ويرجع
الى ما ذكره الشيخ انه متضمن الحريك
اولاً وحديثه يتدفق النظر ان اما الاول
فلان الحركة التفسيرية وان لم يكن
بارادة لكن مبدأ الحركة التفسيرية
فداراة في الجملة واما الثاني فلان
مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة

الطبيعية فليس هناك الاقتصار الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء
الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول
في المكان الطبيعي اما اولاً فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
الحصول في المكان اذ قد يتفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات
وبالعكس في العناصر وقد يحدتزمان معاني صائر الافلاك واما ثانياً
فلان المطلوب الحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو
الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع
فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوباً
بالحركة المستديرة يكون مهروياً عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز
ان يكون مهروياً عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة
ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير
ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة
منع ونقض اما المنع فان يقال لان ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي
امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بافترادها اما اذا كان مع
شيء آخر فعدم جواز اقتضاها امرين ممنوع لابلده من بيان واما النقص
فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيها في الحالتين وهما
امران مختلفان وايضاً اذالم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم
من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة
ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيقتطع الدليلان بالكلية لا يقال نعم
لاتفيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان
الواحد متوجهاً الى جهة ومنصرفاً عنها لا نقول اما ان يقيد التوجه
والانصراف بالطبع او لا فان قيل لم يزل الاشكال والاعتراض بالحركة المركبة
سكرة الكرة المدرجة والجهة قوله (وذلك لوجهين احدهما
ان فيه ميلاً مستديراً يمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود
الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه
زم الدور وانما اوقفه في هذه الورطة لفظية وايضاً حيث قيل بها انه
استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المجد لسائر
الافلاك وكونها مفرقة بالاعتدال ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

وحديثه يخص بان يكون لاهل نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية (قال المحاكات وثالثها ان النفس الفلكية
خرجت بقيد الاولى) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي
النفس الطبيعية الفلكية المباشرة بالحريك الفلك على ما سبق واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

الاول لانها مستخدمة للنفس المنطبعة وتصحى الشارح القوس الارضية بالخروج من التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المنطبعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بنا على ان المراد من غير ارادة مطلبا والحركة الفلكية ارادية وانما احتزمتها في تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالمعنى الاخص ﴿ ١٨٨ ﴾ مقال لما يطلق عليه

النفس مطلقا وما يدكر من انها داخلة في الطبيعة بخلاف الماسي في الشرح وموافقا للشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباصه ولم يقل وطبيصه لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التي مبدأ اول الحركات التي هي الطبيعة غير النفس المنطبعة بل النفس المنطبعة مستخدمة لها فمع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح رد عليه انه فصل في الافلاك بل الظاهر ان النفس المنطبعة الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ للادراكات الجزئية والهرميكات بجهات مختلفة فمثل (قال المحاكات اذا اجري الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء) اقول وذلك بان حل الطبيعة على المعنى الاخص وفهم ذلك المعنى بمبدأ جمع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا بالعرض وحيث يخرج النفوس ولا حاجة لآخرها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا (قال المحاكات لاشك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمركر) اقول فان قلت هكر الحد الاوسط لا يجب ان يكون يتجه كما نقلناه في النقط الاول عن بعض الصنفين وهذا مثل قولنا

ان ما قيد ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان لا ميل مستقيم فيه فقولنا ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تحيل ان ثبات الميل المستدير في المحدد لا ثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لا ثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك الميكوكية قوله (ان الكون والفساد) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والتمتع من المعنى الاول لانه فان المحدد كأن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يتمتع عليه لعدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات قوله (فان امتناع الحرق لا يتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الحرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم ففسد الجسمية التي كانت ويكون جسمين اثنان اثنان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النوع لما كان بحسب فخذ اجزاء فيه يقتضي زوال اتصاله وكذلك الانفصال المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام منفرعة على امتناع الكون والفساد واطار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفرع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقولنا ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم الى امتناع الكون والفساد قوله (ان الحركة الابدية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر) اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والحرق والالتزام يستلزم الحركة المستقيمة فانفساء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا يتمسك فيكون الحركة المستقيمة مقدمة عليها مقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفاء التقدم انتفاءه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا يتمسك فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول الصنفين لاهركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت حركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل في انتهاء الحركة

زيد ابن عمرو وعرو كما تبخانه لاشك انه يتجه قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه فيكون ﴿ فيكون ﴾ الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلنا حينئذ لا يكون النتيجة حين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط ما يقتضي شيئا غير الخلق (قال المحاكات في بعض الجوانب) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الجوانب ان مع

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تمهيدها ليصلح جعلها كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كل
 ماله طبيعة واحدة لا يشتق الا شيئا غير مختلف وحيث يرجع كلامه الى التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكات
 وفهمه من كلام الامام ﴿ ١٨٩ ﴾ (قال المحاكات وذلك لاسباب ليس الا طبيعة الجسم) اقول لقاتل

ان يمنع ويقول لا يمكن فرض تخليتها
 عن الامكنة فلمل تلك الامكنة
 تجذبها كالمقناطيس وليس في نفسها
 اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعتها
 الامكنة وانت اذا تأملت وجدت
 ما يشدق به ذلك (قال المحاكات
 اجيب بالمراد الجسم البسيط الكلي)
 اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل
 اجزاء العناصر نفسا للدعوى
 الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعي
 بجزء البسيط ليس كذلك فاجيب
 بتخصيص الدعوى بمعادها واما
 اذا قرر النقص على الدليل بانه لو لم
 لدل على ان جزء البسيط له مكان
 طبيعي ايضا يجري به فيه وليس
 كذلك كما قرر لم يشدق به هنا
 الجواب بل الجواب حيث شد ما نقه
 الشارح بان جزء العنصر مادام
 منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي
 (قال المحاكات ثم النقض بالركبات
 الواقفة في امكنة هي اجزاء من مكان
 للقاب) اقول هذا النقض ان اورد
 على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان
 المراد بالوضع الملمس ما يكون معينا
 شخصه كاتكة السائط الكلي او نحوه
 كاتكة تلك المركبات او بان المراد
 بالسكان الطبيعي ما يكون مقتضى له
 الطبيعة وان كان بشرط وضع
 خاص واختلاف تلك الامكنة
 لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد
 انتقض على الدليل فلا بدفع بشئ

فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هـ قوله (وقتين
 من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة) الذي بين من قبل ان المحدد
 متقدم على حركات الاجسام ذات الجهة فاما ان حركته تقدم على
 حركاتها فلا حاجة مافي السبب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع
 المتقدم معية زمانية غير لازم قوله (اراد ان يشكك ايضا على
 المنصرمة) لما ذكر الشيخ التامجد في الاجسام المنصرمة قوى مهبأة
 نحو الفعل وقوى مهبأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث
 عن ثلاثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل وعن تلك
 القوى المسدودة فشرح الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
 وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل اولل انفعال فالكيفيات ليست هي
 الفاعلة للفعل ولا المنفصلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي
 قامت الكيفيات بها وكذا الفعل فالحرق هو النار لا الحرارة والمخترق هو
 القطع لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تهيج وتستعد للفعل
 والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهي مسدودة للاجسام نحو الفعل
 والانفعال ومبادئ التغيير والتغير فله والحرارة والبرودة كقيمتان ملوستان
 شروع في بيان القوى المسدودة واما قوله اي من المركبات فاعا قيد
 التعريف به لان الحرارة قد تجمع الخلفات وتفرق التشابهات في البساط
 فان النار اذا اثرت في المدة تصاعد منه بخارات وليست هي الا الاجزاء
 المائبة مع الاجزاء الهوائية فان بعض المادبة سدو يصير هو اذ تصاعدت
 استصحب بعض الاجزاء المائبة المخلوطة به قوله (لا نعرفانها)
 اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال
 في تحجر الرطب او احوالها من لازمة لها كما من شأنه احداث الخفق والخلل
 في تعريف النار وههنا فطر لانه ليس بدل الاعلى انه لا يعرف الجزئيات
 من المحسوسات والتعريف انما هو لاهية الكلية والجواب ان الاحساس
 بالجزئ كافي في ادراك الكلي فان الحاسة اذا حسنت بالجزئ وانطبع
 صورته في خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة
 اجزئية المحسوسة معدة لفرضان الصورة الكلية من واهب الصور لوصول
 الجزئيات كافي في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما الذع فكبرارة
 الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

من الوجهين صحتها لا يقتضي على التساؤل (قال المحاكات وقوله واشترط بدل على انه شرط
 زائد) اقول هذه الدلالة ممنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباضه شرطا اولا بل ذكر اولاً فاعلمه اختصار
 الطبع على لفظ الطبيعة فما اشار الى فاعلمه اشتراط اي لا تفرق له من خارج تأثير غريب وهو **بعض** معجون قوله

أنا خلى وطباعه وتفسيره ولهذا لم يتعرض لقائه اغتراف الطبيعة مع طباعها (قال المحقق وأقول للامام وإن جعل الوضع) أقول لو جعل الوضع على هذا المعنى فغ مافيه من التكلف وعدم ملائمته لقرينه الذي هو الشكل وانه لا فائدة يشهد بها في إثبات الوضع بهذه المعنى افرضى رد عليه ﴿ ١٩٠ ﴾ لا حاجة الى مبدأ موجود

فلا يثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال هذه الصفة وان كانت قرصية اعتبارية لكن لا شك ان انصاف الجسم بها كان بحسب نفس الامر فلا بد له من سببه فلا يكون الا الطبيعية لا خلافا مما لم يبق ههنا شيء وهو ان الوضع بهذا المعنى ليس جزءا للمقولة بل ماهو جزء للمقولة ماهو المحقق اى النسبة الى خارج موجود لانه بحيث لو وجد في الخارج كانه نسبة اليه اذ لو كان كذلك لزم تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج المحبط في المحدود وقد صرحوا ببقيه كما مر في اشرح قبل هذا في بحث الجبهة عند قول الشيخ يذنب فيجب ان يكون الجسم المحدود للجبهات الخ حيث قال والوضع بطريق الاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ماهو احدى المقولات ان قوله القسم الاول لاموضع له اسلا وله وضع ولكنه بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا تنهى واراد بالقسم الاول المحبط على الاطلاق (قال المحقق وايضا السؤال وارد على الوضع) أقول هذا السؤال لا يرد على الشارح اذ فرضه انه اذا وقع الوضع في العبارة فينبى حله على جزء المقولة اذ يمكن جمعه طبيعيا بخلاف ما لو جعل على

حق لا يحس الا بالجملة واما التعدير فهو تبريد العضو وهذا بنا في قوله فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعالية التبريد من مقولة ان يفضل لاس الكيف ولعل المراد البرودة فحدودها كان المراد بالذئع الحرارة الذائعة واما الطعوم فيساقطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون اطيافا او كشيئا او معتدلا والفاعل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرارة اوفى الكثيف حدثت المارة اوفى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة اوفى الكثيف حدثت العفوصة اوفى المعتدل حدث الغض والقوة المعتدلة اوفى اللطيف حدثت الدسومة اوفى الكثيف حدثت الحلاوة اوفى المعتدل حدثت الفاقة الفير البسيطة ونحن نقول لاشك ان في العفوصة قبضا اشد لان القابض يقض ظاهر اللسان والعفوصة من ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقضى اختلافهما في النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرها وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقطن نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ماهو المشهور في كتب الطب فتشربا به من المباحث الطيبة وليس كذلك بل من المباحث الطيبجية على ماهو مذكور في الكتب الحكيمية قوله (والارطوية قد فسرهما الشيخ) قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا اقتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يمسسه وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوية هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ماهو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والصل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوية بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكل في هذا المعنى من الدهن والصل ونقول الاكلبة في سهولة الالتصاق بمجموعة بل انها مساوية في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيها قطعا بل الدهن والصل احسن انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوية ان فسرت بالالتصاق بالغير

المقولة اذ لا بدح من اعتبار تأثير غريب فليكن طبيعيا واما ان مثل هذا اليراد يرد على الفسفة ﴿ يلزم ﴾ الاخرى لم يرد دفع عنها فهذا اراد على الشيخ لاهل الشارح هذا غاية توجهه كلام الشارح والحق على ما شترنا اليه انه لا يعتبر في الطبيعى ان لا يكون للغير دخل فيه الا ان يطلبه الطبيعة ويكون المفتحي اليها وان كان يحل

الشرايط وحيثئذ يندفع الارادة عن الشيخ والامام ايضا و يمكن حل كلام صاحب المحاكات على التحقيق لا الاراد
على الشارح لو كان الاراد عليه واجعا الى ان مثل هذا الاراد وارد على الشيخ في الصفحة التي كانت اصح واولى
فما هو يقولك من قبل ﴿ ١٩١ ﴾ الشيخ فهو جواب عن قول الامام فاعلم (قال المحاكات واما اغناء

ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء
عجيب) اقول ليس غرض الشارح
الحق في الترجيح الصفحة الاولى على
الثانية بان في الاولى لا يلزم من كون
شيء من الوضع والشكل طبعيا كون
الاخر كذلك فشيء من الصارتين
لم يفد ما يفد الاخرى لاصريحا
ولا لولا اما بخلاف الصفحة الثانية
اذ كون المعلول طبعيا ملزوم لكون
العللة طبعية لان الاستدلال الواضحة
الغير المستندة الى الطبيعة يتا في كون
المستند طبعيا وليس غرضه الارادة على
الصفحة الثانية بل ترجيح الصفحة
الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك
فظهر ان كلام الشارح الحق ليس
محالا لتنتج على مانعه (قال
المحاكات وهذا انما يستقيم لو كان
المكان هو البعد المظهور) اقول
يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء
البسيط ليس الاجزاء الخارجية
الموجودة في الخارج بوجودات متمايزة
بل الاجزاء الفرضية الموجودة
في الخارج بوجود الكل لكن
لا من حيث انها اجزاء متمايزة على
بافتلتنا في النمط الاول واراد
بغير تمايز تمايزها وهو فرضنا وبسبب
التعزية الفرض والوجه هو اختلاف
الامراض والدليل على ما ذكرنا
في بيان مراده ان رآه ان الاجزاء
البسيطة اذا انفصلت في الخارج
وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن
لها امكنة طبيعية لانها اذا خلت

يلزم ان يكون الدهن والصل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان خسرنا
بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساوي بهما
في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الاسهولة التشكل فالرطوبة هي
الكيفية التي بها يكون الجسم سهلا التشكل بالغير وسهل التركيبه واما
قوله فليس ذلك نعتا لها فهو جواب سوال انكم نقلتم عن الشيخ
انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالايقول الشارحة فكيف
عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس نعتا لها
بل تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ
على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق
بالغير فيه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ ولاننا في ذلك بداهة مفهومه
واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلية فهو خطأ في النقل لان الشيخ
بعد ما عرف البلية بمناقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلية وقد يقال
للكيفية وكلاهما في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس
كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية
الشكل قوله (وذكر الشيخ في الشفاء ان البلية هي الرطوبة) في الشفاء
ان ههنا رطب الجوهر ومثلا ومنفعا فربط الجوهر هو الجسم الذي
يقضي صورته النوعية الرطوبة والمبتدل ما يكون هذا الجسم جاريا
على ظاهره والمتفق ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتدل
كان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلية والجفاف في هذا
الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو معنى على ان الجمهور
ذهبوا الى ان الرطوبة واليوسة هي البلية والجفاف فليس كذلك لانهما
مذاهبهم وهو لا يريد البحث قوله (ولا تستغل باليات انقياسية
والناقضات الاعتبارية) تعير الامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع
مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجده فيها لار الوجود ان
لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا فشت واجدت التأمل
اما البيان القياسي مثل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط
باليابس افاد الاستحسان عن النشئ ولو لا ان الرطوبة كيفية الالتصاق
بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يجسده استحسانا
عن النشئ واما الناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

وطبيعتها انفصلت باكل واحدة لم يكن لها امكنة هي مقتضى طبيعتها الجارية اللهم الا اذا اخص ذلك
الجزء بطبيعة نوعية كافي التدوير والكواكب وثبت حاله والاجزاء الفرضية البسيطة حين انفصلت بكله لانهما
الى مكان جوي جزء يمكن لكل وخرجه الى الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة في الاجزاء المفروضة لمكان الكل

وأما الثقل فكان التدوير قد فُتسه ان المراد أن كل بسيط واحد مكان واحد على الأفراد والتدوير بسيط واحد على الأفراد فله مكان واحد وهو لا يعتبر على أنه جزء بسيط بل على أنه بسيط وصار الحاصل أن البسيط إما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم ﴿ ١٩٢ ﴾ وإما موجود بوجود الكل

فكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء الظاهرة وأما في الاجزاء الخفية في الحق فليس له مكان اللهم الا بحسب الوهم (قال المحاكات فيه نظر اما اولاً فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لا يقال اذا كان كل شخص حادثاً كان النوع حادثاً لعدم تحققه الا في ضمن الفرد وايضا كما ان كل شخص من المركب مسوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقاً بنوع الاستحالة فكان حادثاً لانقول نتحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث محدثه وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجوداً في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا وما اقول بان التفسير يمكن ان يكون بسيطاً في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذي حو اليه لم يخل في تلك المدة الغير المتناهية على ما يلزم من ابراهه الثاني والثالث - تلزم لتعطل الوجود مدة غير متناهية وتفسد هذا التفسير بعبارة (اذ كان التفسير على الطبع في الاول) واما ان لو ان لم يكن برهاناً يمكن به اسكات الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقول فتأمل (قال المحاكات واما ان مكان المركب ما يقتضيه غائب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم

التشكيل لكان التاربطاً بسهولة قبولها الاشكال القريبة وهما من زمان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط بالياس فيفسده الاستسكان بل ذلك انما يكون هو في بعض الاجسام الرطبة والياسية واما الثاني فلانهم ان الثار سهل التشكيل بالاشكال القريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم انما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان الزراب المصنوع في غاية الصعق سهل الالتصاق بكاشي وليس رطب قوله (واما اللبن كما في الجبن فيفتحل من وضعه بالنصب اي لا يكون اقوامه سيلان حتى يذلل من وضعه ولا يمتد كثيراً) احتراز عن الزج كافي الناطق قال الامام الجسم اذا كان يتطامن ويتغير تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلاثة الالتصاق وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل الثغر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الالتصاق واذ لم يتطامن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الالتصاق وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الالتصاق وليس اللبن والصلابة الا لاختران فجمع حاصل البحث الى ان اللبن هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً للافعال من الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم مستعداً لعدم الانفصال عن الشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والموسوسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلاً عن انها موسوسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانفصال وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما عرضا الاستعداد والتم ان مروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة بغير تنها هذه الاضافة ولهذا عطفها على الكيفيات الموسوسة وثانها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة مدركة بالحواس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها انما هو آثارها العقل ما بها تمايزا بعضها من بعض فليس اللبن هو قول الانفصال لا للرطوبة بسهولة التشكيل بل هما لازمان لهما نفسان بهما على ضرب من الجوز فاحدهما في الازام

ارما هو مقتضى التركيب ذلك واما انه بقهر الصورة النوعية التركيبية ومنعه مما اقتضاه لا يستلزم وان كان محتملاً عند الفعل لكن علم بالتجربة والملاحظة انه غير واقع فكيف يمكن بمسند الوجود مستند الى التجربة والملاحظة وما ذكره ههنا فهو وجه مناسب التركيب لكان الذي يوجد فيه المركب فليأمل (قال الشارح وتقرره

ان المركب اما ان يكون احدا جزاءه غالبا على الباقية على الاطلاق (اقول لا يكتفى في كون المكان الطبيعي مكان الجزء الغالب اى بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد واحد كالارض مثلا لكن ﴿ ١٩٣ ﴾ مجروح الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبا على مجموع

الارض والموافق له في الجهة اى الماء بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين باعتبار القوة خفة اجزاء والارض ستة اجزاء والماء جزآن خفيفا قوة الخفيفين مع الاعظم من الثقيلين فكانه ليس مكان الارض التي كانت غالبة على الاطلاق بل هذه الصورة داخلية في القسم الثاني فالمراد بالغالب على الاطلاق الغالب على مجموع الباقى سواء كان غلبته على مجموع الاخيرين من جهة القوة في الجهة اعترافا بغيره او وعدا موافقا له في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني ثمة مجموع الموافقين في الجهة ثم اقدم اثباتا على ان يكون هذا هو جميع اجزائه او ثمة قوى الطرفين بالطرف والوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع النواحي كال مكان الطبيعي عند زواى المحاذيات ثم اعلن ان القوة على الاطلاق لا يجب بحسب جهة المكان وتساوى المحاذيات قد يختلف في جميع واحدا باختلاف احواله مثلا اذ انما اوت اجزاء في الميل في مكان النار مثلا ما ذاقه هذا المركب في مكان الارض لم يبق تساوى ميل الاجزاء بل صارت الاجزاء الارضية خفيفا غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل الطبيعي يشد عند القرب الى المكان الطبيعي في الجهة الطبيعية فيقلب الصورة الثالثة الى الصورة الاولى فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء

لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه اشار بقوله والشئ اما ذكر آثارهما الى آخره وبالله ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانفعال من المثل الحاضر والقوام الغرالى وان لا يند كثيرا ولا يفرق بسهولة وقول الانفعال هو معنى الرطوبة والفرق بين لكل الجزء طاهر ورابه ان معنى اللين يشتمل على عدم الفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة الفرق والانفعال يمتد بهما الفرق وانما قلنا ان معنى اللين يشتمل على عدم الفرق بسهولة لان اللين عار عن استعداد الانفعال مع وجود القوام العبر الحيات وعدم الفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة الفرق فيه نظر لان احد الطرفين غير صحيح لانه سهولة الفرق والوصل اما ان يفرق معنى الرطوبة او لا ان اعتبر لا يكون مفهوما الرطوبة جزاء من فهمه لان لا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع معنى على اعتبار سهولة الفرق في فهم الرطوبة قوله (والسلاطة والهشاشة سمات لما يقابله) وهى كيفية تفتت صموده التشكل بسهولة الفرق وذلك لكثرة لاس وقلة الربط مع ضعف المزاج قوله (وهما يقتضيان كون الذى هو السلاطة ما لا يزل ان يقول المزاج معنى على تفاعل الكيفيات الاربع وليس ممتدا كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او متفعلة بل لفاعل والفاعل هو الجسم متوسط الكبرية فيكون الجسم متوسط كل كيفية منها فاعلا وتوسط الآخر متفعلا فكل منهما كيفية فعلية وفعالية فتتوسط الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة والبسوسة بكونهما انفعاليتين فتتوسط البسوسة والبرودة في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل متوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال متوسط الرطوبة والبسوسة اظهر وهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللزوم الفعلية من احداث الحفنة والمخلخل والجمع والفرق ولم يفسر الرطوبة والبسوسة الا بالمازوم الانفعالية من قبول التشكل والفرق والانفعال قوله (او وجهته منتبها الى الحرارة والبرودة) عطف على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعنى اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسمين يوجد هديما لجنس ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتبها الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة معنى ان كل كيفية غيرهما فاما

غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين ﴿ ٢٥ ﴾ (قال المحاكات ولم يجوز ان يكون له جهات واعتبارات) اى جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل (قال المحاكات فان ثبات اللوازم الخ) اقول فيه بحسب لانه ان اراد ثبات اللوازم اختلافا في المابقة ثبات اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

تباين ملوحتها انها تجوز أن يكون لشيء واحد اى لماهية واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صددها على ذات واحدة فتباين القوازم بهذا المعنى انما يقتضى تباين ملوحتها لو كانت القوازم لوازم محمولة على ملوحتها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق ﴿ ١٩٤ ﴾ بين العال والمعلولات

ان تكون تلك الكيفية متميزة اليها او يوجد جسم يمرى عنده قوله (الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المصورة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المدوقة بخلاف الكيفيات المحسوسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينهما وبين المحسوس كالهواء فكل الابصار والسمع والشم متوسطه والماء فان الذوق متوسطه وذلك الجسم المتوسط بمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتساع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وتغيره مثلا الواسطة بين الذائفة والذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المدوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملوسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يتخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر اراحيون انه يتخلو من المشاعر الاربعة ولا يتخلو من اللمس فاذك اى لما ذكر من الحكمين وهما ان الملوسات تم الاجسام فان اللمس تم الحيوانات سميت باوا ثل المحسوسات قوله (ويستدل بذلك على عدتها) فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضربا الاثنين في الاثنين اربعة قوله (ويستدل عليها) اى على عدتها ايضا بل المتصرا ما خفيفا وثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او با لاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ما هيئات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المعارف هو استنبات التصديق والمراد ههنا استنبات التصور قوله (وتشبهه به تغيره وتصاعده) النار اذا اثرت في الماء رفعته بتجاره ليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها وتخلط باجزاء هوائية كما تنة في الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صبرورته اطيافا خفيفا وقصاعده الى خيز الهواء ولولا ان الهواء احضن من الماء لم يشبه به حين ما هضن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء تغيره وفي التجار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا

(قال المحاكات فحينئذ امكن استنادا الى آخره) اقول فان قبل الشكل المندير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مسندا اليها لم يتغلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة التوجية التركيبية تظهر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما ان عند استنادها الى الصورة التوجية تظهر الصورة التوجية التركيبية الصورة التوجية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكات وعروض المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالتويع يقتضى اختلاف مقتضياتها انواعا لما نقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالتويع يستند الى اختلاف العلل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالتويع لواقضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلافي عليها بالتويع ولا شك ان الاختلاف الشخصي يتحقق في الاشكال نفسها فلا حاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصي والصفي للمقادير انما يقتضى اختلاف عليها كذلك وحينئذ نقول لسئل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصي او الصفي الجسمية المشتركة فلان اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصيا فكيف يستند اليه قلت

كون تلك الاراض مشخصة عنها انها لوازم للشخص لانها علل الهذية والشخصية ﴿ لا غلاب ﴾ كما مر على ان الشخص لو كان لكان نوعيا لا شخصيا اذ قد يشارك اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بصالتها (قال المحاكات الاول انالاشم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى التقضى الاجمالى وهو انه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طليعيا (قال المحاكات بل انحلأه) اقول سبحانه ان الخلطة في الرحم صارت نباتا ثم انقلب حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشتهر ان الكلب اذا اتى ان ارضه الملح صارت ملحا فلا يكون الصورة ﴿ ١٩٥ ﴾ النهائية ولا الحيوانية صورة كالبية بهذا المعنى (قال المحاكات وجوابه

النوع الى اخره) اقول ههنا بحث مشهور وهو انه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية للياقوتية فكان ماء ياقوتا معاوجب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثلا بل الجزء المائي غلبت الصورة المائية وولست الصورة للياقوتية لكن هذا الرأي يسميه الشيخ مذهبا غريبا متافيا تخفى المزاج وسبحي اطلاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية للياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لاعلى وجه يترتب عليه الآثار للصورة للياقوتية سائرة لها فيترتب عليها آثار الصورة المائية فليصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهو ان الصورة للياقوتية كانت حالة في الجزء المائي لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة للياقوتية ونظير ذلك السيف الحشبي فان صورة السيف اى هيئته المخصوصة مضمقة في الخشب وليس يسيف لان السجينة اتمامها يحل هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يترتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكات وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ) اقول فيه نظرا لانه لا تشك في ان الكواكب الثلاثة المكونة في الفلك الثامن تختلف اشكالها ونقارها مقدارا كما صرحوا به في الهيئة موافقا لما شوهد وايضا تختلف اصنواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف ومنهم من ان الاضغف والاشد مختلفان نوعا فلي الوجهين يتحقق افاضيل متعددة مع ان الفاضل واحد والقابل واجد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب النقيض ذكره الشيارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

لانقلاب الماء هو هذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بشدة الماء بالهواء وتسميه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيهها لنفسه واليه اشار بقوله لا يكون هواء فان ذلك ليس تشبيها قوله (ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشبهة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة على ثبات الصور يتوقف على ان جزئيات العناصر حركات وميولات طليعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالعصر وذلك لما يجذب من العصر الكلي الذي يهتلك اليه او يدفع من العصر الذي يهتلك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لآخر الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل التاريد منه والاخر ان يقال العناصر كلها طائلة للتركز الا ان الاثقل يضغط فغرسب والاخف يدفع فيطغى وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله (فنعول فقبران الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آتى وتغيرها في الكيفية استتالة زمني وذلك لان الصورة لا تشد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشددة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تنحصر الا في انتهاء او اشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للحم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة باغناء ما فيه بالحركة وتعلم الكلام سبحانه ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الاغلايات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم يختار هذه الاواع الاربعة دون فقبرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشترك الهوى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة للاستتالة بعضها الى بعض فلها هوى مشترك واثبات الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لاثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

الوقعية واختلافها في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطابع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة معينة في الكواكب الاخر المتخالفة لها. فقدر اوضاعا مثلا وايضا نقول لاشك ان السطح المقعر اخر من سطح المحدب فلو كان اختلاف المقدار في الشكل موجبا للاحتياج الى الاختلاف في الفاعل ﴿ ١٩٦ ﴾ والقابل فهذا الاختلاف لا يد

دلالة على ثبوت انقلاب الهواء نارا ثابت ان هبولى النار هي هبولى الهواء وعلى ثبوت انقلاب الهواء ماء ثابت ان هبولى الهواء هي هبولى الماء. وثبت انقلاب الارض ماء ثابت ان هبولى الماء هي هبولى الارض فثبت اشتراك الهبولى بين الكل فلما كفى الانواع الشدة في اثبات المطول بين ثمة الفاعلة في ايراد النوع الرابع فاشارة الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولى ثمة ان الاطراف لا تكون من الاطراف فكان قصد السنج اثبات الانواع الستة الاولى لكن النوعين منها مشهورا واثباتهما ان فترتهما في اربعة انواع من شدة ازديادات فاذا قبل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والبقية بنوعها فكانت اولى بالاثبات واذا قبل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف ينافضه ما قد سلف في الصالحه من انها اجزاء نارية فارتفعها الضخونة فهي اجزاء النار ففسد وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تكون من الاطراف في الاغلب وهذا كفى فيما قصد الشارح من بين المتناسبة ولو كان حديث الصاعدة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء ارضيا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فظهوره في انقضاء النار واما الثاني فظهوره في البخار واما اثبات فظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله (واستشهد عليه بدتين) اى استدلال على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد هما جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فذلك القطرات لتنجو عن شدة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الرشع وان كان من خارجه فهو من الهواء المطبق بالاناء فاما ان يكون بطريق المكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطبق بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والتزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذي يليه زالت تلك الضخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثلثت ونزلت واجتمعت

من استناده الى احدهما مع من الفاعل واحد والقابل واحد والتسلسل باختلاف الجهات والاعتبارات مشترك بين الدليل وصورة التقص على ما اشار اليه صاحب المحاكات في الدليل (قال المحاكات وجوابه ان كل صورة الخ) اقول فيه نظرا اذ يجوز ان يكون احدى اثنتين تمنع الاخرى عن التأثير اذ وقع التأثير منها معا لا من كل منهما (قال المحاكات وقد صرحوا الخ) اقول ان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة على ما ذكره قبل هذا فلم ان افراد البدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون متعددا عندهم بناء على ان تعدد افراد نوع واحد مستند الى تخصيص المادة وانقسامها فثبت لامادة لا يتصور التعدد وقد مر هذا في النقط الاول وسيجي كافى العقول على ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدعا بهذا المعنى وان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو المعنى بالتكوين كما مر منه برده عليه ان مرادهم يكون افراد البدع لم يكن متعددا ليس المراد منه البدع بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف والصورة الجسمية مبدعة بهذا المعنى مع تعدد افرادها فثبت الابداع ان الابداع قد يطلق على المعنى

الثاني ايضا وان كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكات بخلاف ما اذا اشتغل الخ) اقول لا يلزم ﴿ على ﴾ في الفلك الاشتغال على الخط واما المحور فليس بوجوده في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر وكذا القطبان نعم لو قيل بوجوده يغني الاوج والجضيض بالفعل لم يبعد واما اشتغاله على المعطوح المختلفة القادير فقد عرفت

أما ليس اختلافاً نوعياً أذهبهم أن الأزيد والأنقص محددان نوعاً فليأمل (قال المحاكات فان المؤثر الخ) أقول في قوله ولا حركته بحث إذا الحركة الإينية لا بد لها من ملاء يتحرك فيه ويخرج بها كالهواء والماء والأرض فني كل حركة لابد من قطع ﴿ ١٩٧ ﴾ المسافة فإذا وقع شيء في الطريق لا يتحرك من قطعه بل يتم كسره بالضرورة حتى ينجاوز عنه ويتحرك فيه إذ بدونه

على الآناء وهذا باطل لأن الهواء المطبق بالآناء لا يمكن أن يشتغل على أجزاء كثيرة مائة لاسيما في الصبف فان حران الهواء تجزها وتصددها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الأجزاء يلزم أحد أمور إما فاذها أو فاصها أو تباعد الزمن - حصولها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك وأما الترشيع فباطل أيضاً لأنه لو كان الذي يظهر في الترشيع لم يوجد التندى الا في موضع الترشيع وليس كذلك واليه أشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشيع فقوله ليس الا في موضع الترشيع فضية نفعها بقوله لا يكون وإنما لم يقل ولا يكون في موضع الترشيع مع أن قوله ليس الا في موضع الترشيع في قوة قوله في موضع الترشيع وذلك لا ر في قوله ليس الا في موضع الترشيع بقيد المحصار التندى في موضع الترشيع وقوله في موضع الترشيع لا يفيد الوجود الذي في موضع الترشيع وليس المقصود في وجود التندى في موضع الترشيع لانه ربما يوجد في موضعه بل في الاحتصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على أنه لم يمنع وجود التندى عن الترشيع الى آخره ولما تحصر الأقسام في الثلاثة وبطل القسم الثالث وهو قوله فهو إذن هواء استحال ماء وتقرر سؤالي بعض أصحاب الامام أنهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم يجوزوا أن يقال الهواء إذا صار ماء فليس ذلك لأن صورته الهوائية قد زالت بل لأن كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلية وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الأنواع قال الشارح هذا ابتكار للمفسر فإنا نشهد قطرات الماء على أطراف الآناء فكيف يقال أنه هواء ثم لوجود أن يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز أن يكون جميع العناصر جسماء واحداً فكيف بعضه بكيفية أثار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والأرض فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لأن ذلك الجسم غير العناصر على أن الهواء إذا استحال الى أبقية الماء بسبب البرد وزال ذلك الرد ولم يزل تلك لكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيهما دل على حدوث صورة تستفظها قوله (وقد بالاول لأن بعض المركبات أركان للبعض) هذا التمايز لو كان المراد بالاركان أنها أجزاء للمركبات وليس كذلك بل أنها أجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطوانات لا أركان قوله (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على مامر) إشارة الى ما ذكرنا من أن الخفة

على الآناء وهذا باطل لأن الهواء المطبق بالآناء لا يمكن أن يشتغل على أجزاء كثيرة مائة لاسيما في الصبف فان حران الهواء تجزها وتصددها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الأجزاء يلزم أحد أمور إما فاذها أو فاصها أو تباعد الزمن - حصولها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك وأما الترشيع فباطل أيضاً لأنه لو كان الذي يظهر في الترشيع لم يوجد التندى الا في موضع الترشيع وليس كذلك واليه أشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشيع فقوله ليس الا في موضع الترشيع فضية نفعها بقوله لا يكون وإنما لم يقل ولا يكون في موضع الترشيع مع أن قوله ليس الا في موضع الترشيع في قوة قوله في موضع الترشيع وذلك لا ر في قوله ليس الا في موضع الترشيع بقيد المحصار التندى في موضع الترشيع وقوله في موضع الترشيع لا يفيد الوجود الذي في موضع الترشيع وليس المقصود في وجود التندى في موضع الترشيع لانه ربما يوجد في موضعه بل في الاحتصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على أنه لم يمنع وجود التندى عن الترشيع الى آخره ولما تحصر الأقسام في الثلاثة وبطل القسم الثالث وهو قوله فهو إذن هواء استحال ماء وتقرر سؤالي بعض أصحاب الامام أنهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم يجوزوا أن يقال الهواء إذا صار ماء فليس ذلك لأن صورته الهوائية قد زالت بل لأن كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلية وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الأنواع قال الشارح هذا ابتكار للمفسر فإنا نشهد قطرات الماء على أطراف الآناء فكيف يقال أنه هواء ثم لوجود أن يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز أن يكون جميع العناصر جسماء واحداً فكيف بعضه بكيفية أثار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والأرض فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لأن ذلك الجسم غير العناصر على أن الهواء إذا استحال الى أبقية الماء بسبب البرد وزال ذلك الرد ولم يزل تلك لكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيهما دل على حدوث صورة تستفظها قوله (وقد بالاول لأن بعض المركبات أركان للبعض) هذا التمايز لو كان المراد بالاركان أنها أجزاء للمركبات وليس كذلك بل أنها أجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطوانات لا أركان قوله (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على مامر) إشارة الى ما ذكرنا من أن الخفة

المعولات المتناهية اذ يستند يلزم من اجتماع الطل اجتماع المعولات المتناهية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بأن الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون حلاً موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الخ وسبحي في ذلك كلام

وما هو الحق فيه فأمثل (قال الشلوح الى ان يقاوم الخ) اقول فيه مساعدة لانه مشعر بوجود الميل القسري حين المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به الفاعل بين الطبيعة والميل القسري على ما صرح به فيما بعد حيث قال وذلك بحسب تفاضل الميل القسري والطبيعة وليس المراد ﴿ ١٩٨ ﴾ بنفسا على الطبيعة والميل

عبر الميل الى الفوق والتقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطغى عليها وليس ذلك توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة وبما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وحيث امان ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطابق ولا يكون وهو الخفيف المر المطلق وكذلك اشئيل ليس مضافا ما يكون طالبا لجهة السفلى فان الهواء اذا حصل في خزانة يزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة السفلى فلما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق اولاهو الثقيل المر المطلق فاختصار الخفيف في القسمين والثقل في القسمين ظاهر واما اختصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقل فليس بظاهر قوله (والخفيف بالاضافة) وله متبنيان احدهما الذي في طعنه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات من المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحدها لا يتضادان والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقل اي لا تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وبما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النقي والاثبات فيكون حاصرا بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يرد حقيقة

القسري ان ذات الطبيعة ينكسر وينعدم كالليل القسري وان ارها ينكسر وينعدم كالليل بل ان الميل ينعدم بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث ميلها بسبب الميل القسري واما ان هذا دور فسيجيء بحقيقته في مبحث المزاج ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة مر الى آخره) هذا الكلام من الشارح مشعر بان التوسط الحقيقى بين غايى الحرارة والبرودة لا يكون حرارة ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة بالنسبة الى البرودة وبرودة بالنسبة الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام في الحرارة والبرودة الحقيقية وما ذكرت هو الاضافى فيتنان لكن فيتحقق الاضافى يدون الحقيقى حيثئذ نظروا ثم (قال المحامد والجواب ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا بحث لانه ان اراد بليل السدى هو المدافعة ما يترتب عليه الحركة بالفعل فيشكل في الحجر المسكى في الهواء وان اراد كقيسة تكون سببا لوجود الحركة لولم يجمع مانع فلا شك في تحققه في الجبل المذكور كيف ولولم يكن ههنا مدافعة وقوة فكيف يتخزق الجبل احيانا اقول يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين احدهما ان الميلى ههنا عرضية لان حركة المعمول لحركة الحاصل حركة عرضية فكذلك ليس المتخفى

لذلك وجوبه في القسري حتى يكون ذاتيا لا يتلوه دفعة وأما والثاني وهو الجواب الحقنى من الاعتراض ان المراد بالميل على ما صرح به الشارح ما يصل الى حد الرهان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوى القوتين المستتيزم لتساوى اثريهما في الجبل ويحقق في الحجر المسكى ان لا يفتنى ان يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية أصلا

فالمر الموجد فيه منتصف بالرحمان والظلة رجعتا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكات هو هذا الجواب (قال المحاكات وفي نقل جواب الامام الى آخره) اقول حاشاه من ذلك وذلك لا معنى ﴿ ١٩٩ ﴾ قوله حين يكون في مركز العالم عائقا عن الامام انه انما يكون

في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في شرحه في الجواب عنه ويصح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيقا للكان الطبيعي لكثرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعي لكثرة الارض هو النقطة التي هي المركز على ما شوهم من عباراتهم وفي هذا التحقيق فائدتان احدهما ان التعريض بالامام حيث جعل المكان الطبيعي لكثرة الارض مكان الحجر الموضوع على الارض مسع ان مكانه الطبيعي على ما تقرره جزء مكان الارض بعد الاتصال بهما وثانيتهما انه لو طرأ الجواب عن الاعتراض اذ تقرر فيه ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كثرة الارض فلا بد او لام تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله في مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رد هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحيث بخالف اول كلامه آخره حيث قررنا بان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم وايضا على

المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقبس الى النار بالخلط عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فتقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه يقبل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافة بالقياس الى النار فتقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الى المعنى الاخير بالمعنى الاول لاضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والایجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق ولا يكون وهذه مفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه محتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمتعين واهل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف مثبتة عن الاضافة الى الفوق والمأخوذ في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه قوله (لا الاول في بيان حصر الاركان كاف) اي لوقيل الجسم المنصري اما خفيف مطلق اولس واما تقبل مطلق اولس كفي في بيان انحصاره في الاربعة واما لوقيل اما خفيف مطلق وهو اثار الى آخره لم يكف في الانحصار عالم بين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وحيث يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يتمتع ان يستحضر جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشرح لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعة فتقوله فالحجى ان يتم بهما ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية قوله (وتنتكح الفاضل الشارح) اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعة وثانيهما هذا

هذا كان قوله والحجر المنصهر الى آخره مستدركا في الجواب واهل الباعثه على هذا انه جعل الارض في كلام الشارح على الحجر (قال المحاكات فتنسب الحركة السريعة الى آخره) لم يفضل نسبة السرعة الى البطو كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح ثلاثا يردان الكعبة لا تصلح ان تجعل طرفا في باب النسبة لان النسبة آية احدى المقادير بن التجانسين

تقد الآخر لكن خيئت يكون فوله نسبة الحركة المرسومة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هذنا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكات لتوجيه الشارح اقول ﴿ ٢٠٠ ﴾ الصواب ان يجعل السرعة

والبطء متكعبا اليك المفضل باعتبار ان العقل موعنة الوهم تنزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة فظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيها باعتبار الزمان والمسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة بنفسى المسافة الطويلة والبطء والمسافة القصيرة فيعتبر الكيفيات على انها سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احدهما اشد وفي الاخرى اضعف فنسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقضى السرعة زمانا اقصر والبطء زمانا اطول فيعتبر الكيفيات على انها بطء بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطء الكثير الى البطء القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقضى طول المسافة وباعتبار كونها بطأ يقضى طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطء الضعيف الى البطء القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسطوانات المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستفراء فنكلم الامام على كل واحد من البعثين اما على الاول فبان الهواء لامليل صاعدا فيه والكنسا اذ امددنا يدنا الى الهواء احسننا عداقة منه الى فوق كما اذا وضعتنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مضادة الى اسفل والملا يوجد فيه المدافعة الى فوق علما ان ليس فيه ميل صاعدا وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق صر كنهه على صر كنه العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكاء فلا ميل فيه بالفضل واما على الثاني فبان النار ليست جزءا من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء والارض تنطفئ والثقلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية فالنارية فكيف لا تنطفئ وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الافلاك مع تداعبها اليه وفيه بدو ثانياه ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا سحر هناك واما طريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء بعرض في المركب لكونه مخفوطا بغير النار من صائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تغلب نارها وجوابه انه ربما يصبر استعدادها للنارية اقوى بواسطة استخوان الشمس واشعة الكواكب قوله (والمركبات ثلثة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشهور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونماء وهي الصورة المادية او يكون وحشيش لا يتجاوز اما ان لا يكون لها حش وحركة وهي الثابتة او يكون وهي الصورة الحوائية وجميع هذه الصور كالات اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة وتوقض بلزاج فانه يحل اولا في السادة ثم يستعديه المتخرج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامر جفة معدة نحو خلق مخلوقة والجواب ان الاولوية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول جسم طبيعي آلى وحكموا بانها يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت

مضان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا ندفع ايراد النفس آخر رد على الشارح بتوجيهه وسنشير اليه في اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انها كيفية

بطؤ ضيف و بطؤ قوى وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة يعتبر على انها سرعة منه وبطؤ وسرعة قوبة فاحفظ
 هذا الضعيف فانه بذلك حقيق وسيدكشف به كثير من اراد انه على الشارح لمحتق (قال المحاكات فاولا المعاوفة الخ)
 اعترض على هذا المقام ﴿ ٢٠١ ﴾ بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح الجديد للتجريد وقد اجبتنا هن جلها

بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاق
 عليه فعليك بمطالعة تعليقنا عليه
 (قال المحاكات وفي مقدمتي الى آخره)
 اقول في الجواب اما اولا فهو ان
 المعاوفة قد تعتبر في نفسها من حيث
 انها معاوفة وبمانعة وبهذا الاعتبار
 كانت مأخوذة في مقدمتي البرهان
 وقد تعتبر من حيث انها ملزومة
 ومقارنة للميل المحرك وبهذا
 الاعتبار كانت مأخوذة
 في مقدمتي المسافة ولا شك ان المعاوفة
 القليلة تقتضي وتغاري الميل القوى
 والمعاوفة الكثيرة تقتضي تغاري
 الميل الضعيف فتقوهم نسبة المعاوفة
 القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة
 الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة
 قولنا ان الميل القوى الى الميل
 الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى
 المسافة القصيرة وهذا مما لا شك في صحته
 واما ثانيا فلان مراد الشارح ان
 النسبة التي بين المسافتين كالنسبة
 التي بين المسافتين من غير لطف الى
 خصوص الطرفين وتكون كل منهما
 بازاء مثاله ومما دله اعتيادا على
 انساب في الذهن اليه ونظير ذلك
 ما وقع في كلام بهمنيار حيث قال
 في الفصل نسبة جميع الموجودات
 الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة
 ضوء الشمس الى ما سواه الذي
 بسببه ينشئ كل شيء وهو يستغنى

النفس الانسانية حاة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد
 انه اول شيء يحل في المادة ان كان حاريا والمراد بالحوال التعلق بالمادة
 اعم من الحول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتضاعلت
 يحصل للمزوج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممزج نوعا من الانواع
 وحقيقة من الحقائق مفارقة للعناصر ثم ترتب عليها كالات اخرى فذلك
 الصورة المتعلقة بذلك الممزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول قوله
 (وليس هذا الاختلاف) اى اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس
 لا بد ان يكون له سبب فيه اما الهوى او الجلبة او المقارن وهي باطل
 او الصورة النوعية للباطن وحده نذكر كون الاختلاف اما محسب نفسها
 او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والام بعد الاختلاف عن اربعة
 لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد
 على اربعة اختلافات فيكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب
 وفيما يرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير
 الاسطرصات واما فيما يرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة
 المعدة لفيضات الصور تختلف بحسب ذلك قوله (فذلك جنس منها
 مزاج جنسي) لما كان المزاج مختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطرصات
 وكيفية ان في النسبة فذلك مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص
 حدا افراط وتفریط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد
 المتوهم بينهما عرضا وهو غير متوافقه افعرض المزاج الشخص جزء
 عرض المزاج الصفي وهو جزء عرض المزاج النوي وهو جزء عرض
 المزاج الحنسي قوله (وانما احتاج الى ذلك ليكون الامزجة
 من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) ولما قلنا ان قول هذا
 متاف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية
 فانها حينئذ لا تكون صادرة عن الصور التي هي كالات اولى ويمكن
 ان يجاب عنه بان الامزجة كالات صادرة عن صور الباطن فان الكيفية
 المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر هي المزاج ان قلنا انها هي
 الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما قوله الاطباء فظاهر حصولها
 من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرء كما قوله
 الحكماء فان كان يكون حصولها من واهب الصور بتسوسط
 الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست

عن غيره لو كان للضوء قيام ﴿ ٢٠٢ ﴾ بذاته وقول الشارح القلة في احد بهما بازاء الكثرة في الاخرى
 ليس المراد انها بازاها في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضي كثرة المعاوفة واثرها وكثرة المسافة تقتضي
 قلة المعاوفة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاوفة في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو السرعة

والبطل وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطل تعتبر على انها بطء في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة فتولم نسبة المعاودة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قولنا نسبة السرعة القوية $\frac{204}{1}$ الى السرعة الضعيفة كندية

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المسافة تقتضي قوة السرعة وكثرة المسافة تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطل لكنهما يعتبر على انها بطء فتولم نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قولنا نسبة البطء القليل الى البطء الكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاودة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطل ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا فان قيل في الجواب للمساوفة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المساوفة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالمعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالنسبة الى اللازم الاول كانت نسبة المعاودتين كنسبة الزمانين على المساووف قلنا فثبت ان يكون قوله نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا باثباته في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال انما احتج الى الفرق لان المراجع انما يحصل اذا استحال العناصر في كیفياتها مع بقاء صورها واولا المعاودة بينهما لما كان كذلك واستدل على المعاودة بثلاث حجج الحجبة الثانية منها اهم لان الحجبة الاولى تخص بكيفية تلك الصورة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجبة الثانية نعم الكيفيات فان الكيف مصفا يقبل الاستعداد والضعف والصور لا تقبلها لكنهما مختصة بالعناصر لان كیفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الادلاك لا تقبلهما والحجة الثالثة اهم عنها لانها تشتمل العناصر والافلاك ولان الحجبة الثانية تخص بالكيفيات والحجة الثالثة نعم الكيفيات والكيان وسائر الاعراض وتقرر بالحجة الاولى ان الكيفية وبما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يهبط في البرد عنه وقد يجمد في زوال الميعان عنه مع ان مائته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذه الحجبة لا تنشئ في سائر العناصر فان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها واليهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال لباس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال الكيفيات انما لا يبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو متوجع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فليكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاؤها انتفاؤه ولا يلزم مستلزما ايها حال التركيب وهذا الكلام عند المحقق استفسار ومنع على التمسك لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها بذات كیفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفية قول الامام هو ان الحجبة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كیفياتها متوجع فانه لا معنى لعدم تمشي الحجبة الا منع بنص مقدماتها قولها (الحجبة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لا تشد ولا تضعف والكيفيات تشد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح يه على المتقدمين بمثلين وهما ان انسانا لا يكون احد انسانا من الاخر وجاز ان يكون احد حرارة كانه يدعى انها يدعيه ان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاستعداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقيقة

الى المسافة القصيرة (قال الله تعالى) وكان في المقدمة الى آخره) اقول الطاهر ان في ثبات المقدمة $\frac{1}{2}$ الصغرى $\frac{1}{2}$ الاولى لمقدمتي المسافة بتدريج المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاودة تقتضي كثرة السرعة وكثرة المعاودة تقتضي قلة السرعة نعم

في اثبات المقدمة الثانية يتقدم به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطء تقتضي قصر المسافة وانت قد عرفت
تحقيق المقام بما لا مزيد عليه (قال المحاسبات وزمان عديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعاودة قلب
المعاودة نصف معاودة * ٢٠٣ * كثير المعاودة فزمان عديم المعاودة نصف زمان كثير المعاودة اذ الدعوى

هي الثانية لا الاولى في عبارة قلب
وتعريف (قال المحاسبات فاذا كان الى
آخره) اقول ان اراد ان نفس
الحركة التي مع المعاودة لا يقتضي شيئا
من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها
يقضي المعاودة فقط فذلك غير لازم
مما ذكره المجهوزان لان طول الحركة من
السرعة والبطء ولا من المعاودة
لكن الحركة الموجودة مع المعاودة
تقتضي بنفسها من غير مدخلية
المساودة زمانا وتقتضي المساودة
قدرا آخر من الزمان وايضا حينئذ
لم يصح ما ذكره في جواب التظن ان على
كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب
ان السرعة والبطء دخلا في اقتضاء
الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان
الاعم وصف السرعة والبطء لابه
وان اراد ان الزمان مقار للمعاودة
التي ولا يفتك عنها فاعابه ظاهر
اللفظ عنه يرد عليه انه حيثما
لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث
على النحو المذكور بل يكفي ان يقال
الحركة بدون العائق محال لان
الحركة لا تخلو من السرعة والبطء
وهما لا ينفصلان بدون المعاودة فينبذ
لا معاودة ولا سرعة ولا بطء فلا
حركة مع العائق بل بالضرورة انه على
تقدير عدم العائق يمكن الحركة قدم
العائق محال فكل (قال المحاسبات
واما ما اورد الى آخره) اقول حاصله

الصغرى بان الصورة لو اشدت او ضعف عند الضعف لا يتخلو اما ان يكون
نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة
لاضعفها وان كان باقيا كان الضعف يزول عرضا فاضعف لا يكون في ذاته
فقوله لم يكن الاشداد في ذاته اي الاشداد الذي كان في ذات الصورة
لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت والاقوله لا يكون ذلك انتقاصا
للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشداد ههنا الاشداد
الكائن كان المفروض اشدادها فاجتمع الاشداد والضعف في حالة
واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشداد
ان يبق كان الاشداد في العوارض والا لم يبق بطلانها ونقص هذا الدليل
بالكف ثم قال فان صح هذا الدال طلعت الكبرى وان لم يصح فلا نلم
صغرى الصغرى في قوله فان لم يصح طلعت الاخرى تسع فانه لا يلزم
من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الافتقار على المنع قوله
(معنى الاشداد) الاشداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الطبيعة
من حال غير قادر بوجد كل واحد منها في آت ولا يبق شيء منها
آتين كما ان الماء يشبه بالنار يستمر يسيرا والضعف انصراف المحل
عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المحض اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا
وتوضيحه ان الاشداد والضعف حركة ولا شأن بالحركة انما تهتفي
اذا كان للمحرك حالة في كل آت لا يكون له قبل ذلك الا ان ولا بعده تلك
الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في آت لا يبق بكونه في كل آت بفرض حصول
في مكان يغاير حصوله في مكان آخر وهذا الحصول لا يستمر آتين فكذلك
اذا تحرك في الكيف بكونه في كل آت كيفية لا تستمر فاذا تبدل الحال كذلك
على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متوقفا بدون الحال فيكون عرضا
بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عابه هذا هو
خلاصة الكلام لا يقال ان اراد ان الهوى لا يتقوم بدون هو بات
الصورة فهو ممنوع فان الهوى شخص واحد مستمر على تمايق الصور
وان اراد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمتنع ذلك
عن توارد الصور الشخصية او التوجه عليها لاننا نقول الهوى في نفسها
لا توجد الا شخصيا بالقوة والذات لغية المحصلة بالفضل يستحيل ان تتحرك
من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

ان المعاودة الجارية بكني للتعبد بدفلا ثبتت المساودة الداخلية اي الميل واثبات المعاودة الخارجية
يكن بفرض الحركات الطبيعية احد بها في الخلاه والاخر بالملاءة الفليظ والرفيق فينبذ بكون الحركة الاولى
من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا تعبد سرعتها ونظاها بناء على ان العائق هو التعبد (قال المحاسبات

قلتاني هذا البرهان زمانان الخ) اقول في اخذ المسافين ونقرر الدليل على هذا النحو فوانه احد بهادفع الاعتراض الذي اوردته ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وفعله وذلك بمافرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول دلي وجه يقتضي كون نسبة المسافين كنسبة ٢٠٤ ٢٠٤ الزمانين الا لا شك في انه يلزم منه

تساوي الحركتين حينئذ على ما نه عليه صاحب المحاكات حيث قال وقوله دلي نسبة يقتضي مساواة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانيهما دفع ما اوردته في التقرير الاول وهو ان الوصلان الى الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجوزنة لكن هذه النسبة حينئذ حد دية والنسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقلبيدس دلي انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا تحقق بين العددين مثلها نعم بقي الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الكافي على النسبة التي تقتضي النسبة المذكورة (قال المحاكات دلي نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجه يقتضي ان يكون نسبة المسافين كنسبة الزمانين (قال المحاكات وقد عرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافين كنسبة الميلى باعتبار اثرهما فائر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كإمران خصوصية الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميلى كنسبة بين المسافتين

بافضل فتمتنع ان يهرك في اصورة بالضرورة وتلتظر في انفساط الشرح على ان يخط تغيب الخفاء عنها ولما قوله هو اعتبار الميل الواحد الثابت الى حال فيه غير قادر بتبدل نوعيته اذا فقس فانما واحد الحال الغير القار واعتبر بتبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها بالما يكون هو بالفرض عند فرض الاتان ومقايسة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام القار في ان تلك الانواع باقوة والاآت المتتالية بالقوة وحينئذ يدخل ما بورد ههنا وبه لا تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركه في الكيف الا لا معنى لها الا لا انتقال من كف الى كف وان كان له كيات متعددة فان وجد شئ منهما في أكثر من آن واحد فقد اقطع الحركة للمم من ان الحركة لا يهصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض له لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شئ منها في آئين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تنلى الاتان وانه محال او يتدل الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون اضعف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع الاكث انها آتية فاما ان يكون بين الاتان زمان اول فان لم يكن لزم تنلى الاتان وان كان بين الاتان زمان لم يكن الحركة متصلة فعلمنا فقد بان ان لا حركه في الكيف فتقول هذا متفوض بالحركة في الابن والوضع فانه لا شك في تحققهما مع ورود فاهما فان الجسم لو تحرك في الابن فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها ابن واحد او ابون متعددة فاركان له ابن واحد فلا حركه في الابن وان كان له ابون متعددة فاما ان يكون الجسم في شئ منها أكثر من آن واحد فيقطع الحركة ولا يكون في كل منها الا آنا واحدا فتاتي الاتان او نقول الابون المتعددة آتية فاما ان يكون بين الاتان زمان ولا يكون ولا يخص عن الشبهة الابان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها ابن واحد مستر وهو كونه

وارجاع كل الى حده بل وجهه بازائه لم يتعرض له لظهوره وعلى لوجهين اذ مع وجه الضعف متوسطا ٢٠٤ ٢٠٤ من التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره تاشا حيث قال ووجه ثالث اى لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

البليل لو فرض حركته في زمان قوي الميل الى آخره (قال المحاكات حسماسة الى آخره) اقول يعني انه لا يرد حينئذ الاعتراض اصلا لانه يرد لكن يجاب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام فغل عن ان الاعتراض لا يرد على تقرير الشيخ فاورد ايراد عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التفرير المشهور واو لا فذكر ابراده عليه

واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير الشيخ وذكر باقي ايراد انه المشتركة بعده فنيها على انها مشتركة الورد ثم اجاب عنها (قال المحاكات واعترض بمسألة الخ) اقول صحة منع بطلان اللازم بناء على ان جعل اللازم ان الحركة مع اصل الميل اي ذي الاثر كهي لامعه والا فنع استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل كهي لامعه مكابرة والامام لم يمنع بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق فلا يتوهم انه حينئذ يرجع الى منع الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم المذكور ليس ملزوما لهذا حتى يكون محالا (قال المحاكات من غير مانع خارجي من الصفو وغيره) وذلك بان يفرض الجسم الذي فيه ميل قوي عظيما بحيث يتصور التسبب المفروضة بينه وبين ذي الميل الثاني (قال المحاكات بل هو جواب الخ) اقول هذا السؤال لا وجه له حتى يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لا يحسب الطبع كيف يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه او انتقل عنه لا بسبب ناقل والمما يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل

من وسطا بين المبداء والمذهبي لكنه غير متفرو وتعدد بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الابون لا يحسب الفرض فكذلك نقول للحرك كفيته واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة حينئذ والمما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كفيته الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى انها في كل آن يفرض يكون له كيفة اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالافوة والمما قال يبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افرادا لنوع واحد كما تقرر عند هـ ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة والضعف فيتم ان يكون النوع او الجنس مقولا بالشك على جزئياته واعلم انه ليس كلما تحققت حركة يبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفية لقوله الشدة والضعف واما الحركة في الابن والوضع والشك فليس فيها الانبديل افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في شكل آن متوسطا بين ما يوجد في آئين محيطين لذلك الآس فغناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لاذلك لم يتحقق الحركة واما قوله وحينئذ فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا المحل فيسببه انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالتحقق على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان الشخص هو حركة الحرارة والسرود حركة السواد وربما عمدا في بعضهم في مذهب فقالوا الجوهر منه قار ومنه سبال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اخذ السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداد لا استحالة اشتداد المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر في نفسه فان نوعه في الحركة بحركة الجسم في السواد فر بما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فهذه الانواع متشابهة آتية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

عنه لا بسبب ناقل لزوم الترجيح بالمرجح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لا يقتضيه الطبع فلم ينتقل اليه اذا ازاله الفاسر عما هو عليه والشاهد خلافه فان الماء اذا انتقل الى مكان الهواء ينتقل الى مكانه وكذا اذا خلى وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

صار اول على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يحاسب منه باختصار الشئ الثاني ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعدمه لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق في الجسم المحبط على الاطلاق على ما مر ﴿ ٢٠٦ ﴾ ورجع كلام الشارح حيث

الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضوع ليصح القول بالكافية ويرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضوع نقول لم لم يذكر الموضوع مع الوضع بعطف الوضع عليه بكلمة او على ما ذكره في تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضوع فلم يخرج الى ان يذكر له وجهه والاول ان يقال اقتصر على الوضع الذي هو اشتل في الجواب اكتفه عنه بذكره في تقرير السؤال سلوكا لاسلاك الاختصار (قال المحاكات وهي بالنظر الى غير الخ) اقول لقد احسن في ترك المقدمة الثالثة المذكورة في لشرح حيث قال وغير الواجدة انما يحصل للجسم بحسب حاله فاعلية تقتضيها لانه اجمع كونها مستندة في البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم يمكن الزوال بل قول صاحب المحاكات انها بالنظر الى الغرعة من الشد مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة في نفسها اذ الاحوال التي لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا يفتق عنه اصلا وبالجملة ما لا يكون يذيع الجسم موجبه لا يلزم ان يقتضيها العمل الفاعلية المغايرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلته لقسم الاول الذي يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح

غير فازعي ما تقرروا اذا عرفت هذا فمقتضى ان الدليل الذي استدله به الامام على ان الصور لا تشد ولا تضعف فهو لم يدل الاعلى عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الاعلى عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا غش في الكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشد ولا تضعف وانما يشد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقول عليه هوية الهوى لا تشد بل الصورة فان تضعفها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تضعفها بل وجودها بافضل فان الهوى فكل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء وهذا يدل على آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهوى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقبة وبعد تبدلها حقبة اخرى فلا يكون هي في الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة ففي اول تحركها يكون ماء فاما يتحقق تحركها اذا كان بعد الحركة ايضا فمتنع ان تبدل هذه الصورة لما يشد والضعف في قوله لا امتناع بتبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اي لا امتناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى المحل للذكور فالتقدير لا امتناع بتبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو في الحالتين فكأنه قال لا امتناع بتبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هوية بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهوى لزم تحقق حالة توسطة بين كون شيء هو هو وبين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلا ان تبدل الصورة يستلزم بتبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلا توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهوى باقية على ما كانت فتكون هي هي فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حافة توسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قوله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعد له هو قوله

ان من دأبه انه يطلق اللفظ الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات وايضا ﴿ وقدم مثله مرارا فإراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المغايرة لطبايع الجسم بقى الكلام في الاستدراك (قال المحاكات وفيه نظر) اقول يمكن ان يجاب عنه بما سيجي في الوضع بالنسبة الى البيان كى انما يزول بحركته ونحن نفره

وضعت بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحيث يزول الوضع قلت لاشك انه على تقدير سكن الارض يمكن زوال الوضع فلا يكون حركتها اذا افترض خلافه ﴿ ٢٠٧ ﴾ فيثبت لا يكون الابحار الحركة المحددة فأقول (قال المحاكات فان قلت

لما كان الخ) اقول يمكن حل الطل على الطابع وحيث يكون الاجسام الكلية مطلقة فلكية كانت او قسرية داخلية في الشق الاول اذ طابعها يقتضي حصصا لها في اماكنها واما طابع جزئياتها فلا يقتضي الاصولها في جزء اماكن كلياتها اى جزءه كان واما حصصها في مواضعها المعينة فلا يقتضي اصلا فظهر الفرق (قال المحاكات وفيه من النظر ما لا يخفى) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع محاسة الساكن للعنصر ان لا يكون الساكن ممنا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض المفسادات فالحال فيه (قال المحاكات والشارح الخ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجراء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمجاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اوى اليه بذكر المجاذات وقد بين عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأخير غير بل لانه مقبى الى الامر الداخلى فيه ثم فرج عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها وذلك لانه اذ لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرج عليه بان له والغلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل

(وايضا فان حركتها وسكونها بطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدم ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفية هذه المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فيه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقولها المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعها كونها من انواع الحركات لا يدخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور قوله (والنا صرا اذا امتزجت) لما كان للنا صريفتان متضادتان فاذا امتزجت تضاعفت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفصلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منهما وانفعاله من حيث واحد كذا ذكر بل كل واحد منها بفعل بصورته وينفعل بكيفيته واقتضى ان يقول سبحانه ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية التوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفصلة تكون مغلوبة لا يقال سيقرب ان المنفصلة ليس هو الكيفية بل المادة المسببة في الكيفية لانا نقول نحن نعم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها ولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفصلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوبة باضرهه وحيث يعود المحذور المذكور ولعل المحصر من هذا بانزاع الكيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل قوله (قال الفاضل الشارح لو حل هذا التضاد على الحق خرج المزاج الثاني) كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزينق والكبريت من حد مطلق المزاج لان مزاج الزينق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتساويهما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد الخالف وهذا هو حل الكلام على مصطلح التكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب

السابق عليه و اشار اليه بالشارح بقوله لما مضى والامام كازى لم يتعرض لشيء منها بل اشد على المطلوب باليساطة واثبت اليساطة بالمقدمات التي نقلها الشارح ولا اثر لشيء منها في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مقيد في نفسه ويبنى عليه ما علوه اشار الى انه ينبغي بناء هذا الفصل على

الفضل السابق عليه على ما يدل عليه كلام الشيخ ففيه إيماء لطيف إلى وجه التعريض هذا ويمكن أن يحصل قول الشيخ التي تفرض إشارة إلى وجه آخر لعدم أولوية بعض الأجزاء من بعض بأن الأجزاء إذا لم تكن الأفرضية محضة فكيف تصورا لا خلافاً بالأولية بحسب الخارج ﴿ ٢٠٨ ﴾ (غار المحاجات ودل على

أنه مراده) أقول هذا تعريض بالشارح حيث قال إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضوع وسبب إليه في موضع اليبق وليس بشئ إذ المقدمات التي لا بد منها في إثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها أثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير إلى أنه إذا يعلم منه أن المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لأنه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل أنه واجب في طباع عال يقتضيه وأشار إليه الشارح حيث قال فالميل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوباً من الفعل بل قال يريد إثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في النتيجة عجيب إذ لا يلزم من جملة وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في البصاة بضم المقدمات الأخرى إذا استدلل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوباً بالفعل كان المطلوب بالفعل أن يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الأخرى التي لم يكن منها عين ولا أثر في الكتاب على مطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على أن وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل

وبعضها بابس وكما أن بين نفس السواد والبياض تضاداً وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبداً على إثبات الاستحالة في الكيفيات الأربع لكي الشيخ لم يبين الاستحالة إلا في الحرارة والبرودة بأن الماء الحار يصير بارداً وبالعكس وأما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انحفاظ صورهما النوعية فلا والجواب أن تحليل المركبات يدل على أنها بمنزلة من العناصر فإنه إذا فطر المركب في الفرع والالتصاق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه وأما النار فلا بد منها إذ لا بد من حرارة طساخته للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولا شك أنها متشابهة الأجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات قوله (والدليل على أن الصورة تغفل في غير مادتها بتوسط الكيفية) أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار إنما هو من الصورة المثبتة وهي متبردة بالذات فلو لا أن تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله (فإنهم كانوا يتكرون التغير في الكيفية وفي الصورة) القائلون بالخلط قالوا في الأجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة العظم وأجزاء على طبيعة الخطة وأجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جداً فإذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لا يجذب التشابهات بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للأجسام ليس بطريق الاستحالة بل لأن الأجزاء التي لها تلك الطبيعة كانت كما منه في الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا تفتت لم ينفصل في كيفية بل لأن أجزاء ناريته كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا أن أجزاء ناريته نفذت في الماء من الخارج فاختلفت بالأجزاء الباردة فأحس بالكل كما أنه حار واتحاد ما هم إلى ذلك الحكم أما إلى انكار التغير في الصورة فامتساع كون شئ من لاشئ فإن اللحم مثلاً كان معدوماً فكيف يكون عن لاشئ وأما إلى انكار الاستحالة في الكيف فامتساع صرورة شئ شيئاً آخر فإن الماء لم يكن حاراً فكيف يصير حاراً والجواب

على ما عرفت آنفاً هذا ثم لا ينبغي أن الدعوى على ما نقله الشارح عن الإمام هي محضة ﴿ من ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبني عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبني على أن الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحاسنات وحيث

يطرد الدليل الخ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموضوع بالحركة
القسمية لا يد فيه من مبدأ ميل طباعى ولا يدل على ان ما يكتنه التعريك القسرى بالامكان الذاتى لا يد فيه من
مبدأ الميل الطباعى ﴿ ٢٠٩ ﴾ فان امكان المعلوم انما يستلزم امكان العلة لا وجودها فاعلم كما ذكره الامام

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل
لا يمكن الحركة القسرية فغناه انه
بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه
في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن
فأما ميل ويمكن ان يقال يمكنه
تعريك قسرى على تقدير عدم
وجود شئ آخر معه سمي بالطمع كان
مبدأ الحركة بل يمكن له نظر الى ذاته
بلا انضمام شئ آخر معه ففيه مبدأ
ميل مستدير بالفعل فأما (قال
الحاكمات ولقائل ان قول اوجاز الخ)
اقول يلزم على هذا التعليل في الوجود
ودوام القسري بتخلاف ما اذا جازله
الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع
منها الاما هو الواقع دائما لان مقتضى
الطمع هو الحركة في الجهة وقد وفت
واما خصوصيات تلك الحركات
فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد
على جواب الشارح ان القول
باختصاص بعض الحركات باو قوع
لا يربطه الى الفاعل بخلاف اصلهم
اشهور من ان نسبة الفاعل الى
الجمع على السواء لا تفاوت الا في القابل
ويشوا على ذلك كثيرا من مطالعهم
واقول في الجواب عنه ان ذلك اى
كون نسبة الفاعل الى الجمع على
السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا
مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن
ان يكون التخصيص المذكور مستندا
الى ارادته المتعلقة بالحركة المعنية على

عن الاول بان المسادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها
اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شئ من لاشئ محض
وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة بخاورة النار والى البرودة
عنها التكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بعد قوله (وانما اقتصر
على الحرك والحضضة) وما ذكر الخطة كما ذكر في بيان ابطال المذهب
الاول لان الكسوف وبروز فيها اقرب وقال الامام لان الحساجة
الى القول بالكون الحما كان فيها لانها يستحان جسمها باردا وهو الماء
والارض واما الخطة فانها يحسن الهواء وهم غير محتاجين الى
الكسوف فيه لان الهواء حار ويصفو بالخطة عينها طلع من الارضية والمائية
فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفا في ان هذا الوجود اى قوله
(يريد بيان ان النار المرئية ليست بدعة) حاصله ان النار الصرفة شفافة
ضم مرئية وانما يكون مرئية ماونة لعلها اجزاء ارضية يستضي بضوءها
فهنا دعوى بان اما الاولى فلان التار حيث تكون قوبة متمكنة من احوال
الاجزاء الارضية الى نفسها كافي اصول الشعل يكون شفافة لاطلها
واما الثانية فلان الارادة كانت طعيفة لا يمكن من احوال الاجزاء الارضية
كافي رأس الشعلة يقع لها طل والظل انما يكون للاجسام الارضية قوله
(المتخيل اليابس المنصعد لاكتساب الحرارة) لا بد ههنا من تقديم
مقدمتين احدهما بان الحرارة اذا علمت في الجسم الرطب كالنار في الماء فاذا
ارتفع منه يسمى بخارا واذا علمت في الجسم اليابس كالنار في الخشب فاذا
ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلتفت بالحرارة فتصاعدت
مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلتفت بالحرارة مختلطة
بها الثانية ان البخارات الغليظة لا تصعد الى غايه كره الهواء بل تقف
دونها فلا بد من هوا لا بخار فيه لكن منه ما يلى كره النار فيكون حارا
بحرارة النار ومنه ما لا نار فيه بل على طمه وما فيه البخارات فيه
ما يمازج الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية
وارضية يستضي باضواء الكواكب وتسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة
الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة
برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالشار
وطبقة الهواء الصريف والطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وفق فرضه وبعبارة اخرى ﴿ ٢١٠ ﴾ ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته
انما تملكت بهذه الحركة الجزئية بشاء على انها بخصوصها لا لعلته وقد مر من الشارح ان الحركة اذا
كانت نفسانية فالنفس يحدد جالها من السرعة والبطؤ بناء على انها لعلته بخصوص هذا الحد ونحن

نقول في ان النفس تعدد حال الحركة من المعرفة والباطون فيلحد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح وكذلك على تقدير كونه مفركا) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجارية الحكم كانه قال قد يكون للسكن وقد يكون للمفرك لكن لا دلي الاطلاق وقوله للمفرك في ٢١٠ في المراده المفرك على

الاطلاق كاهو الظاهر وهو معطوف على مجموع قوله للسكن عند المفرك لاعلى قوله للسكن فقط لفساد المعنى واذا حل المفرك على المفرك بالاطلاق ظهر ترتيب قوله فيجب ان يكون عند السكن لان تبدل حال المفرك على الاطلاق انما يكون عند ساكن واما عند المفرك فبالشرط المذكور وليس على الاطلاق (قال المحقق والخروج من المكان الخ) اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان لم يكن مشغولا بما يكون من جوهر الممكن بان لم يكن حادثا قبل او كان موجودا اشتغلا بغيره بان لم يكن الموافق له في الجوهر موجودا غير هذا المكان وكان موجودا في مكان آخر وهذا المكان اشتغله الصورة الفاسدة الاولى ان يقال في هذا الشق زعم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة المحدد قامت على عليها الحركة المستقيمة فتأمل (قال المحقق لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حل المختلئين في كلام الشيخ على المتأففين واصاب لكنه جعلها في الدليل الذي قرر الشارح اولا على التعساري مطلقا ومنها محل بعيد عن كلام الشارح اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما بحسب العموم والخصوص وبحسب التعبير وهذا منبذل على ان مؤداهما واما أخذهما

ذلك والطبقة المحيطة بالارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض بعاد البخار لان حفظه للحرارة المصدرة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحرة من الهواء وقع فيه شعله من النار وانعكست الى اخرى في سمتها ووقع فيرى كأن كوكبا انقضى وهو يسمى بالذهب واذا انحل ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صار شفاقة وغابت عن الحس فقلنا انها انطقت فانطفاها النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو حاله النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيقول الضوء وتصير شفاقة والثاني استعانة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قوت النار قل الى آخره فتنبيه ايضا على ان النار في نفسها شفاقة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحركة اللبمية اقل فاضوء انما يحصل بسبب مخاطبة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان الاطراف لا تتكون من الاطراف قوله (وكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع) انما كان كذلك لو كان المتبصر جنسا للجمع للمركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصرب انها غير متاسبة بحسب الصورة لان الصورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة الضعيفة على ان الارض في ذلك سهل لانا اوجعنا الجنس للجمع الكائن الفاسد استغناء الكلام قوله (واعترض ايضا على قوله واقر بها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المراجع كل كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عليه اكل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الادضاء جلد الاصابع واخرجهما من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعاقب النفس بالجلاء بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعاقب النفس الانسانية باعدل الامرجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامرجة لاعدل الامرجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيهما من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذي يحصرها ثم يسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القنون ان الروح والقلب احرا في البدن حارا جدا ما تلاق الى الافراط

واحد ولعل الباحث على ذلك قول الشارح وبرهانه ما مضى لان ما مضى مرارا واخفياض هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متشافية ام لا وجعل العموم والخصوص بين التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متشافية ام لا وفي تقرير

الشيخ خصت بان يكون متافيه اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان ينقضى وتطابق امرين متافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشيء واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متافيين ولو بحسب ٢١١ شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك باختلاف الشرطين وقوله

ما مضى اشارة الى ما مر منه في فصل اثبات مبدأ الاليل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ الاليل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعوم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرشت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتافيين او غيرهما من سائر المتافيات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وهما سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين المبلين حتى لا يجوز ان ينقضيهما طبيعة واحدة اذ المبل المستدير لا يقتضي الصر في الجهة بل لا يقتضي التوجه اليها ولهذا اجتمعا في جسم واحد كالكرة المدحرجة (قال المحاكات لزم ان يخالف مقتضى الى آخره) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم ينقضهم في اثبات المطلوب اذ حيث لا يجوز ان يوجد في بعض الاحيان بل مستدير وفي بعض آخر المبل المستقيم والحق على ما شئنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حملنا ويندفع الابرادتهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لهما

والخفيفان غائبان على الارواح فالقول بقرب الثقل والخفيف فيها الى التساوي مما يتافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلفة فالمرجح المعدل فيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر ولما ان اول تعلق النفس بروح او بالقلب في ذلك بحث آخر وانما ذهبوا الى ان تعلق النفس بالبدن للاتكامل به والاشك في كماله انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب قال قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكويزات كلما كان اتم كان تشبها الى المبدأ اكل والصوره الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجند اكل الصورة لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فتقول ليس في الاعتدال الا نسخة في صورة ومجرد كذلك لا يكتفي في فضاءها بل لابد مع ذلك من ان يكون الممزج محل تصريف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله (فانقط الشات في النفس الارضية) للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهم على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركنا في معنى واحد وهو كمال اول الجسم طبيعي ولكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البساط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون الخط بانفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من الشات والحوان فهي كمال اول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالافوه اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكانا حركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم ادبها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصبر به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من هوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد بطاق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

علاقة العلية والاقتضاء بالقهاض الى المتافيين ولو بحسب شرطين واغفل ان الابراد المذكور على ما ذكره منع ونقض والمدفع بما ذكره او بما حقه قنانه هو المنع و اشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المدفع بالدليل هو المنع دون التيقين واما البعض فانما يندفع بما حقه الشارح (قال المحاكات واما المنع فبان بقال الخ) اقول وجه المنع على وجه

بلاية تافهة من نفي الشارع ثم اشارة الى الاعتراض على الشارع بانه بما ذكرت لم تدفع المنع انما التدفع النقص فقط وانت تعلم ان اذا كان دليل الشارع هو ما ذكره الشيخ فكما ان المانع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره او بما حققنا كان ساقطاً عن دليل الشارع ايضاً والشارح نظري ﴿ ٢١٢ ﴾ ان المنع ساقط بما قرر من

الدليل وانما يرد النقص فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتماداً على انساب الدلائل اليه (قال المحاكات ولا الانصراف والتوجه الى آخره) اقول هذا مبني على حل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع في كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار الطبع ان الميل المستدير لما يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اي بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ معنى الطبع بقرينه سبق لفظ الطبع والظاهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميول مقتضى الطبيعة والاخر مقتضى النفس فارتفع الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاه امر واحداً من متافيز. ولعله اراد بالا انصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال المحاكات اقول اثبات الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذ اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة ينحرف جميع الافلاك فلا بد ان يكون محيطها بالكل فيكون محدداً في جهة فالمحده ميل مستدير وهذا حل ما ذكره صاحب المحاكات حيث اثبت الميل المستدير في سائر الافلاك

فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة وليست ذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لاشئ اعني وحده وهي المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءاً للزوجة وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو ان كان بينهما محتملاً لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متيناً فمحصلاً بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فتقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صاري نباتاً وحيواناً فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وانما هما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حاولها كافي النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مهيمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لاماد نتم ان عرفنا ان النفس كمال فلست نعرفنا هابعد من حيث جوهرها وما هيته بل من حيث اضافتها الى البدن فلهذا يؤخذ البدن في حدتها كما يؤخذ اليه في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حد من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعى وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثاً آخر واما الطبيعى فهو ما علة الصنع واما آلى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال اولي آلى ذو آلة ويجوز جره على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والاشي اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغذائية والنامية والجابذة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وتوسطها الاعضاء وامادى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حياً فان النبات ليس يحى بل المراد انه مشتمل على الآلات يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افاصل الحيوة من التغذية والتمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحدود واما احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلى احتراز

عن الارصاد عليه لانه ذكره قبل في ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا

الطريق لم يكن مذكوراً قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم في توجيهه ايضاً هذا التكلف مع زيادة ادخل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير في باقي الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكات فان التحديد كائن الى آخره)

أقول غيان الشارح في التسخيح المصححة التي رأيناها ومن جعلتها النعضة المقررة عليه في هذا الموضع هكذا والثابت فيه ان الكون والفساد قد بطلاناً باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا على الوجود بعد العدم والفساد بعد الوجود وفناءه ٢١٣ على ما هو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء من شيء من الوجود

شيء الى شيء آخر كما في صورة امتلاك العناصر بعضها الى بعض ولا بد ههنا من تحقق مادة يتصور عليها الصور كذلك يطلق على مطلق الحدوث والفناء سواء كان عن شيء الى شيء او لا عن شيء ولا شيء اصلا واسا الى ان المعنى الثاني وان كان متناهدا عن المحدد ايضا الا انه لا يمكن منزهة على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن نفيه مطلوباً في هذا الموضع وان كان مطلوباً في الموضع الخامس حيث اثبت كون الزمان مقدار حركته والزمان قديم فانه ان يكون حركته قديمة فلزم قديمه ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفساد والشيخ اوصى الى ان هذا المعنى مشغوب عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له كون وفساد وشار الى الشارح حيث قال فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدود الجهات اذ لا خفا في دلالة ههنا له في موضع آخر يتمع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عند وبما قررنا ظهر فساد ما ذكره من تفاسير الشارح ولعل الباحث له على ذلك انه وقع في نسخة موافقا لما وقع في بعض النسخ التي رأيناها هكذا والفساد يطلق باشتراك الاسم على الحدوث

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية لكنّها غير آليّة واما قوله ذي حية بالقوة فليبان الاحتراز به * مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تم هذا فنقول نفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآتي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كالات اولية لاجسام آليّة لكن ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنبه ولا في التغذية ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لافعال افعال الحياة التي لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنبه وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يترقّف على الحياة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس الثابتة وغير النفوس الانسانية من النفوس الحيوانية واركان المراد بعضها دخل في تعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال فكأنه اسار اليه بقوله فما يصدر من افعال الحياة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآتي واما النفوس السمائية فهي كمال اول الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياً سببتهن ان النفس الفلكية تعقلا كلياً يتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بجميع طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآتي ليستقيم على المذهبين قال الامام في المحض زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس بما يتدرج فيه النفوس اثنى لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفصل بالقصد خرج عنه النفس الثابتة وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس لثلاثة الاسباب

والفناء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا القول ان الممكن الثاني قديم يتبع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز التخصيص في الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قديم احداهما بقيد وبغير انصاف الممكن به واجبا ومتعسا وذلك خبايا

قَالَ (الحركات لا على حدوث صورة مطلقا) أي سواء كان صورة توحيدة كما في الصورة الاخيرة وأجنسية كما في سائرهما (قال المحاكات فانتفاء الحركة الى آخره) اقول لو لم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجره فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة لا يستلزم عدم المعلول بل بناء على جواز تعدد المعلل المستقلة على سبيل البسول فيجوز بقضاء المعلول بعد فناء العلة العينية بطله اخرى فان قيل أراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة لا انتفائه الحركة في الجوهر فخره ورثبه عليه على ما يشعر بكلامه من قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفائه قلت اللازم مما ليس الان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الابدية واما انتفاء خروجه عن الحركة الابدية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاءها متأخرا عن انتفاء الحركة الابدية فليأت مل (قال المحاكات الذي يلقين الى آخره) اقول يمكن توجيهه بتقديم الحركة المستقيمة على المستقيمة بل ان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع ما يتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هي البسيطة الضرورية وكل شخص منها حادث مسبوقا بشخص آخر على ما مر وكذا كل شخص من المركبات حادثة لتأخره عن الحركة في الكيف لتعصيل المزاج لجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان تحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هي المستندية اذا المستقيمة اصبح ان يكون سرمدية لا يفسد كل شخص من الحركات

اللفظي واقول اما شاهد اجساما فتعدي وغو وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما وليس بدائم وليس ذلك لجسميتهما فبقى ان يكون لهما مبادئ غير جسميتهما ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك لعمالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يتم النفوس الثلاثة فذلك منطوقه وقد صرح الشيخ في الشفا بان كل ما يكون مبدأ لصدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادية المرادة فانما نسمة نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افعال كل ما ان يكون مبدأ لافعال لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ لافعال على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادية للارادة وهو النفس السماوية قوله (ارجع الى نفسك) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشرب اليها كل احد بقوله انا فكما ان اكل جسم من الاجسام شيئا واد ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعله كذلك لبدنه في كل شيء وراء البدن والاعضاء بعينه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدر كشيء غير البدن وكذا المدر كشيء غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فانه عليها في اول التبعيات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا ارجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مذكور لها مثبت ايها الخالق الثانية ان يتأمل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان يدرك نفسه حتى اذا أصبح بامه بنده الحالة الثالثة ان يتأمل حواسه الباطنة وهو حال السكران السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت التأم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسيهما والان ذكر ذلك عند البقعة والافاقه اجاب بقوله وان لم يبق مثله لذاته في ذكره اي كل من التأم والسكران بمقلان ذنهم الا انه ما يبق على ذكره في هذه الحالات الثلاثة مدر كذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان توهمه نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يصير اجزاء ها ولا يتلاصق اعضاءه بل يكون الاعضاء منفردة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه ثلاثا يكون له سابقة ادراك فيذكره كونه صحيح المزاج والعقل ثلاثا بؤذيه مرض فيشبهه عن نفسه وكونه بحيث لا يصير اجزاء ولا يتلاصق اعضاءه ثلاثا يكون له

شعور

الاستدرة يسبق بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس فلا فرق بين المستدرة والمستقيمة لانا نقول بمجموع الحركة المستدرة من حيث هو شخص واحد اذ في الاجزاء التي فرض فيها اجزاء مرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستدرة على

شخص من الحركات المستقيمة ولا يزم تقدمها على أنواعها لكن لمساتب عليها بالنسبة الى كل شخص لزم عليها بالنسبة الى النوع باعتبار تحصله وتعيينه اذا تفرع لا يوجد غيره فحصل فأنزل (قال المحاكات فحصل الجزئيات كافي في الجبر) اقول ههنا ﴿ ٢١٥ ﴾ بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع لنقول لد تلك الصور الجزئية

سهل النفس تحصيل الصور الكلية بطريق انظر والعكر على ان هذا لو سلم فأنما يسلم في تصور الكل حقيقة فلا يدل على انه لا يحتاج الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى في الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم في الاحتياج الى تعريف لانني جواز على ما نقله الشارح بقوله ونقول ايضا لأفرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالألوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لا يحتاج تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والزماء بعيد عن الانصاف (قال المحاكات فيشرع بأنه من المباحث الطبيعية) اقول لا قوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك للمباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالها في القسم النظري من الطب بناء على ان ادراك هذه الطووم انما هو بالة هي جزء لبدن الانسان فتقولهم الحرارة اذا فعلت في اللطيف حدثت الحرافة في قوة قولهم بدن الانسان يدرك هذه الكمية اذا فعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس (قال المحاكات

شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طاق لثلاث بحس من خارج بشي من الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات ثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن ايتهها وهو مشتمل على ادراكين بديهين تصور نفسه والتصدق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لا يفقل عن ادراك ذاته في شي من الاحوال اصلا لانهم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان و يتقدر احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يفقل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يفقل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فقول يشبه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلائنا هذه القضية وهي اتاندرك افنسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف اتاندرك في القضية الاولى فلا بد من تحصيلها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلازم او وصل اليه ولم او لمذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولم او لمذ او لا يدرك انه يولم او لمذ مطلقا والثاني بالمثل والا لم ينقص عنه ولم ينسب له فذهبن الاول لكن علمه بانه يؤذ به لم يضاف المؤذى اليه والم بالاضافة وقوف على العلم بكل واحد من الضافين واما انه ممنع ان يفقل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية لمدرک في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المتماثل ولانه ليس احدهما بالخالية والاخر بالمتماثلة اولى من امس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما محالا ومحال وانه محال واما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات تلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالعلمه وهاتان الجهتان غير برهائيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلا تالا وليك لا يمنع ان يختلف جلاء اما لمدم بذهمة بعض التصورات اضعف العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لاعلى وجه مناط التصديق اضعف الا ناس الى غير ذلك وتنعون الفصل بالتيب بدل على ان تلك

فتقول الاكليف في سهولة الاتصاف بمنوع) اقول هذا المنع غير منوجه اما اولا فلان الطاهر ان الامام مانع فغالبه بالنسبة خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكاراة اذ سهولة الاتصاف في الماء لطافة جوهره وسرعة تنوذه يهيئ من الدهن والصليل واما الايراد بان الدهن والصليل اصبرا تفصيلا من الماء لان الماء اسهل انفصالا جهما

فناقشة ضعيفة الذمير السهلة بالنسبة فأداسل انهما احسن تفصال لان الماد يظهر ان الله سهو ولا يقاس به اليه كما قال
 المحاكات واما قوله الجهم ويرفسرون الرطوبة باله فهو خطأ في النقل قول ليس كذلك ذاللة كما يطق على ما نقله الشارح
 من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الحدثة على ظاهر الجسم اى الجسم ٢٦٦ الرطب على ما صرح به سيد

المحققين كذلك يطلاق على معنى الرطوبة
 اى رطوبة الكيفية وقد نقل الامام عن
 الشفاء ان الله عبارة عن الاتصاف وهذا
 هو رطوبة الكيفية عند
 الجمهور وصلى ما فهمه الشيخ
 ونقله صاحب المحاكات قال المحقق
 الشريف في شرح المواقف بالله هو
 الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على
 ظاهر جسم آخر والجفاف عدم
 البلية عن شئ من شأنه ان يطلق
 كل من الرطوبة والله تعالى معنى الآخر
 بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره
 الجمهور فنقول معنى كلام الشيخ
 ان الرطوبة قد يقال للبلية بمعنى المذكور
 اى الجسم الرطب الجوهر الجارى
 على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية
 وهى عندنا كيفية التشكل وندهم
 كيفية الاتصاف والشارح لم يقل
 ما ينافى ذلك لان مراده بالله هى
 معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور
 بكيفية الاتصاف وقد عرفت ان
 البلية قد تطلق على هذا المعنى الا انه
 اطلق البلية على معنى مغاير لما اطلق
 عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء
 وانه يمثل ان البلية في كلام الشارح
 بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا
 الموضع وهو الذى ذكره الشارح
 وليس كذلك فاستقيم كما امرت
 ولا تبسع الهوى (قال المحاكات اما
 الاول فلانهم لم يتفخوا على ان كل

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك
 ذاته فغير موجه لان الطاوب المغارة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف
 على ذلك بل يكفى فيه انه يدرك لذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة
 الاولى واما المقدمة الثانية فقد ينفى فيها في التنبيه الباتى بان قسم المدرك
 الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر
 الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر
 الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة
 واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمه اخرى
 الى الادراك بوسط او بغير وسط فنقول الشارح وقسم الباطنة الى
 ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهم قسمان بل تقسيمان
 وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بوسط شئ لانه في الحال المفروضة
 ذاهل عن جميع ما يقياره فبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة
 او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سبق
 في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالشعر الظاهر
 ولانه في الغرض المذكور غافل عن جميع احواسه فعين ان يكون ادراكه
 لنفسه بنفسه من غير وسط فالراد بقوله والباطنة هى العقل لانه تبين
 ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر
 الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الجاهل فان الادراك
 الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغارة بين
 المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه
 بالقوة الباطنة التى هى نفسه بلا وسط ولا مغارة بين المدرك والمدرك واعلم
 ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لمساكن
 من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقدمة
 الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة
 ثبت نفسه ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عقسا او امكنه في ذلك
 الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزءا من ذاته ولا شرط في ذاته ومعلوم
 ان المثلث غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لمساكن
 ان الانسان مدرك بنفسه وار المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس
 ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى مقدمه الثالثة فنقول اراد زيادة

رطب يخطط بالياسى بفيد الاستمسك الخ) افول الاظهر ان يقال ما اتفق عليه الناس في الكشف
 اما موقى الرطوبة بمعنى البلية والجفاف المقابل لها وحيث يمكن حل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكات
 وهو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليوسبة) افول يمكن ان يتجلب بان اللازم بما ذكره الامام ان اللين هو الكيفية

التي يكون بها الجسم مستعدا للأفعال عن الشكل الحاضر بمعنى انفرازه فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا لعدم الأفعال عن الشكل الحاضر بمعنى عدم الانعزاز ومن المعلوم ان استعداد الانعماز وعدمه غير استعداد التشكل بشكل الغير - ﴿ ٢١٧ ﴾ وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والتأريست سهل التشكل

بشكل مختلفة على ما نقله صاحب المحركات عن الشيخ أنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شغل التبران لا يسهل تشكيلها بأشكال مختلفة بطرق مختلفة الاشكال كالترجيع والتسديس مثلا بل انما يكون دأما على شكل الصنوبري مع انها قالة للافعال عن التفسير والانفراز (قال المحاكات لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة) اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاعدادية والكيفيات الاستعدادية سواء كانت نفس الاستعداد او مع وضاه لا يكون محسوسة بالذات لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسمة للكيفيات المحسوسة والى طوبى من الكيفيات المحسوسة فقطر الفرق ولعل من جعلها من الموصيات اراد بها ما كانت ملووسة بالذات او بالعرض (قال المحاكات وثانيها ان الذين والصلابة الى قوله وما ذكر في تعريفاتها) اقول الظاهر ان قول الشارح والشيخ انما ذكر آثارها تحفة للوجه الاول فصار الحاصل ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة إما الصلابة واللين في الكيفيات الاستعدادية القسمة للكيفيات المحسوسة على مقتضى ما ذكره الامام وذكر الآثار في تعريف الصلابة واللين لعل ما هيتهما فيكون تعريفهما صحيحا وإما الرطوبة واليبوسة فلما كانت من المحسوسات

الكشف ولا شك ان الاكتشاف يزداد بالقدمة الثالثة او تقول الاستدلال بالقدمة الاولى مع احدي المقدمتين الاخرين فكأنه دليلان او تقول انما اورد المقضية اشالة لكونها مقدمة للقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بهما ثم لما ثبت في ذلك البين اراد ان النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوجه الى اثباته فعليه اورد لوجه والتنبية عليه هذا هو الضبط قوله (وهو الوجه الذي ثبت به صور الاتواع) فان الوجه الذي ثبت به صور الاتواع هو الاستدلال بالأفعال فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع السائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغيرة فلا بد لها من مبدأ وليس هو نفس الشخصية ولا المانعة بل شيء آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لان جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذا الجهة لا بدت بالأفعال بل من جهة انها مسددة لأفعال ولما كان اظهر الافعال لها الحركة والادراك الاستدلال بها والية اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الأفعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس بصورة اى من حيث انها مبدأ للأفعال حتى يقال ان لنا حركة فلا بد لها من مبدأ وليس الشخصية ولا المراح بل شيء آخر وهو النفس والصورة فالعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وتبين نوع الجسم استراز عن الصورة الشخصية لانها لو اوقمت الجسم لانها تقوم حنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم لانها لا تقوم هكذا قيل وفيه نظر لان يقوم الجسم مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة الشخصية ولو عرفته في جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه وتدخلت فيه النفس الانسانية فهذا لما ذكره في قوله (والاظهاره يريد بحال الحركة وقت الممانعة) انما كان هذا الظاهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل لما فيه وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانها ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مرتت يزيد بعمرو املاذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة طر في زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك قوله (عليه بلسه)

فلينمكن ما ذكر في تعريفهما ﴿ ٢٨ ﴾ تعريفهما حقيقيا لهما لما مر من ان المحسوسات لا يعرف بل تعرف نفسا لفظيا لهما وليس المقصود تمييزهما بغير ما كانا كالتين والصلابة بل المقصود تمييزهما عما يشبه عند الجمهور بهما وعلى ما مر لنا ظهر امتناع سؤال الامام بهذا الوجه وما على ما ذكره صاحب المحاكات ففيه انه يدل على الخطي

والاستدلال بينهما وبينه في نفس الامر وليس كلام الامام فيد بل في انه لا يفرق بين الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليبوسة عاقد ذكره الشيخ على سبيل الجواز والاستدلال انما غير مطلوب في امثال هذه الشريكات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة ﴿ ٢١٨ ﴾ جزء مفهوم للين وهذا

بناء على حذف سهولة الفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التشكل على ماهو المشهور بناء على ان سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانعقاد عن التشكل الحاضر الذي هو جزء مفهوم اللين على تفسير الشيخ لآتيه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة قيد اخذ في تعريف اللين ما يقابله وينافيه وان كان قديرك في المشهور فكيف يتوهم من كلام الشيخ في تفسيرهما عدم الفرق وبما قرنا كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره صاحب المحركات من انظر الى الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احد الفريقين غير صحيح لما قررنا ان مدار الفرق في الثلث على المنة والجهل عن كلام الشيخ والبناء على ماهو المشهور والرابع على ماهو الحق في رعاية كلام الشيخ والنظر الى القيد المذكور فيه هذا تحفة في المقام (قال لمساكات الاراء مثل توسط الحرارة والبرودة اظهر الخ) اقول الذي يتخلص في هذا المقام من كلام الشيخ في اشبه ان الحرارة والبرودة ليستا مبدأين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات لانفعال اخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال بالذات اعني قبول التشكل بيسر

انما خص الياس بالذكر لان المراج كيفة ملوسة فالوارد عليه ان كان كيفة ملوسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفة ممتدة تتعدي فكيف يحصل الياس به فليس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك لو كان هو المراج لم يحصل الادراك بالياس كما صرح به الامام في شرح قوله (وهما متقدمان على الالبته) اي الجمع والحافظ متقدمان على الاتيام المستر المتقدم على المراج المستر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المراج المستر لان المراج المستر يتردد على الاتيام المستر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤيد لدى فله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة فان كون ليدن من الاستقصات انما علم بتفطره في القرع والابيق وتعليله لي بسائط وكون الجامع ادعاء متفاد عدم تداعي ليدن الى الاشكال امر يجزى على تكرار المشاهدة كما تذكره في الفصل الذي بابه ومن اظهر ان هذه القضية التجريبية لادل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع فانما هي كاشفة للسبيل ذكرت لمزيد الايضاح قوله (وانما وقع الاستدلال بالمراج لاني قصد) لم قال اولان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمراج مخافا لذلك قال القصد بالحققة من الاستدلال بالمراج التيسار بل هو ليس وجود النفس بل الفصول الخفية في هو تفسير النفس المراج واما وجود النفس وثبت باعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمراج راجع بالحققة الى الاستدلال بجميع اجزاء وحفظها عن الانتكاف فيكون ايضا استدلالا بالافعال وبحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الاولين والمتأخر عند نفس المولد قوله (فكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي محدومتها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام) وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على التي في الرحم لتصور الاعضاء وتشكيلاتها وتخطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما شهد به الكتب الطبية قوله (يريد ان يبين الجوهر الذي اثبت في الفصل المتقدم) اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحر كشيء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه باليدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المسدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

او عدمه وليسا مبدأين لفعل بالذات سوى التزطيط والتيسير والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾

ما يكون بالذات مبدأ فصل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالاصلية ما يكون بالذات مبدأ انفعال بالذات فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة متفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان في الرطوبة

والبيوسة وهذا لان فيها غلاوليان بالنسبة الى الثانيين فاعلثان وهما بالنسبة اليهما منفعتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فخالف لما علم من كلام الشيخ ﴿ ٢١٩ ﴾ كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهوان الحرارة والبرودة بفعل

من غير خلط محالهما مجسم آخر بخلاف ارطوبة والبيوسة فانهما لا تتعللان بدون الخلط (قال المحاكات وفيه نظر لان احدهما الفرقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت الحقيقة بان اختياره معتبر والمعتض ذهل عنه فبني الكلام في الفرق الثالث على الماشات معه ففقال ان الرطوبة جزء من ههنا واللين وفي الرابع صرح بفسادها فدل عنه المعتض ونه على التبيان والتقابل بينهما (قال المحاكات والاكان الشيء آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لان حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشيء آلة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يتحيل فيه اى الكيفية العارضة له ولا يتحدو فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لتكيف بالكيفية المدركة لكان ادراك الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن ههنا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التي كانت واسطة في ادراكها لاخلوه ههنا في الواقع اذ جعل المدركة

قوله وله فروع فان النفس كائناتين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد باليس مجرد فوجه الارتباط انها مبدأ اقوى في لبدن بها فخالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل قوله (شدة ادراك اشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ادراك اشئ حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا واما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورته الاسبيل الى الاول والاخير اشئ الذي لاحقيقة له في الخارج من المعلومات الممكنة او المتعة متحققا اصلا في الخارج ولا عند العقل لان ههنا الوجود العقلي على ذلك ان تقدير لا يكون الوجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان الاشئ وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجرى عليه الاحكام ووجود لاناصل اهابل هو كاطال الامر الخرجى وهو الذي يصر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذ ادركنا شئاً فلان شئاً في مثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجى المتأصل في نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبذلك الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شئ فان لم يحصل فينا اثره لنا بعد الادراك كحاننا قبله وانه بن البطلان وان حصل اثره فان لم يطابق الشئ ولم يتناسبه لم يكن ذلك الارادرا كاله وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان حجة لانه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله (انما قدم لادراك) نال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او ابتاطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانقباضية بواسطة ادراك المهرب ولان ذلك اى وتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه بما بنفك الادراك عن الحركة كافي ببعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال اننا لا ندرك من تلك الواحائط عند فرض عدم القوة كيفية مدركة فهذا يدل على خلوه عن الكيفية مثلا لانها في الهواء كيفية مبصرة ولا مشبوهة ولا مشبوهة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة العالية كيفية مذوقة عند خلوه عن الجسم ذى الكيفية المذوقية

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون متخفيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشعومة على ما تقرر لانه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة ٢٢٠ • الغاية هي الحملة للكيفية

المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لا يصلح ان يصير محلا للكيفية الباصرة (قال المحاكات واما المماسات فلا يحتاج الى متوسط لا يتخلو الجسم عنها) اقول فيه بحث اذ لا يلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المدلول فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص في المدلول فلا يلزم من عدم جريان المذود المذکور في المصبرات والشعومات والمسموعات والمذوقات على تقدير كون وسائطها متكيفا بتلك الكيفيات في المماسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية المماسات الا انه لم المقصود بيان مجرد ان ليس في المماسات هذا المانع الذي قد كان في نسبتها فيمكن تحفيقها في جميع الاجسام وبحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فامل (قال المحاكات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ) اقول لعل الاستدلال على هذا المعنى الغير المتعارف ولعل الباعث على ذلك قول الشارح اورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مجرب للتأثر مما سواها ومعرف لما هياتها وذلك فلن فاسد اذ المقصود الشارح انه اورد المسئلة في صورة المساواة حيث اتى بصير الفصل وتعريفها لظهور تنبيهها على انه يصلح ان يحمل

افكار الحركة عن الادراك في شيء من الحيات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طعا استحق التقدم وضعها ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتداء بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملازم لتحرك اليه ويدرك غير الملازم لتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذلك الغاية ولا يحتاج لادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كافي الثبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فلا يلزم ليس الان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملازم واغريه واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا لتحرك اليه او عنه نصرح بتقديم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان ينعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف في مقصده الشارح لانه يمكنه حيث ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهرة بالاطلاق وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك متقدم الادراك على الحركة لا يكون وجهها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما ينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما ينه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث حال تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صار مبدأى فصلين متساو بين قائلوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا لتقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين مساهلة بل هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحس والتحرك لازمين في مرتبة واحدة وضعنا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصلي في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف لامتشاده ههنا قوله (واذا اضرمه متصفا عنه نفسه او مثاله) لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات يحصل بنفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقالة مثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اول فلا

معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه ونحصل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح • متاف • اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراد ان العناصر في الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر • كيف الاقسام اى ما يصلح تعريفها ثم انت قل ان جعل الاستدلال على هذا المعنى بعد دليل

البعد مع ان لفظ البعد لا يلائمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول الكون والفساد بان المراد استقصاء المطلوب حيث قال بالحري ان يتم بها ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان في هذه الاربعة ﴿ ٢٢١ ﴾ قوله حين يوجد خفيف مطابق لمخوضه فوق كالنصار

مشارة الى الحصر وهو ان ذات الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما يسمى الفصل بالاشارة والاشبه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والاشبه هو بيان انه استقصاء لمركبات لا غير بالاستقراء وامان وظيفة الحكمة هي التمسك بالبراهين المقيدة لليقين لا ما يغيد الظن وهذا استفراغ اقصى لا يغيد سوى الظن فبجوابه انهم كثير ما يبتلون الكلام على الاختراعات كما في انهم لما بحثوا عن صيريات كالزبد والبرق والشهب والنيازك والزلزلة الى غير ذلك لانهم يبرهنون انهم لا يثبت بها خصوص العلة وتوهم يلهم فيها على انها بضم الحس وبهذه اقرائهم تعبد اليقين كما قالوا في اثبات كون نور القمر مستفاد من الشمس فان اختلاف تشكيلات البسدية والهلاية عند قربها من الشمس والبعد عنها يغيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها بضم الحس وان كان هذا في نفسه لا يغيد سوى الظن (قال الشارح كما ان الشارح انجمن من التماس الذباب) اقول سيجي ان الاواني الرصاصية يشتد تكييفها بكتابة ما يجاورها حتى صارت كغيرها اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالذباب كما زعمه الشيخ

مناف لما ذكره بعد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه يحصل صورة منه لا يحصل حقيقة واما ثانيا فلان لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورناها قلنا يلزم حصول الحقيقة الواحدة بينهما في محليهما وبما ان محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة متزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجية فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضور نفسها بقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بنفسه فان معنى التمثيل ليس بمجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما نفسها او بمثل لها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون مستزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لآله فلا اشكال قوله (ولاحل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك) فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفا والاخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل المعروف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه القوي الذي هو تبين الشيء وتصوره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعبء بل بضمير في قوله ان يكون حقيقة ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقة عما يكون في ذات المدرك وان كان بالآلة فتمثلها فيها غاية الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله بشاهدها ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاختصاص لان التوهم اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعلم من الادراك العقلي والحسي فلن قلت مجرد الحضور لا يكتفي في الادراك فر بما يخص المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

ابو البركات (قال الشارح وليس سهولة التشكيل الارقفة اقوال) اقول فرق ظاهر بين قول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال لسهولة بان يتشكل بشكل ما يحيط به بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف مسدود صار شيئا ميسا واذا صب على الربع صار مريعا وليس الحال في شغل الثيران كذلك بل انها دائما كانت على

الشكل الصوري على ما ذكرنا سابقا فانه ينقل عن الغير بسهولة لرفعة قوامها (قال الشارح ورأى الترتيب المذكور) اي بين الكيفيات لابن الاجسام العنصرية والابن يشرح اولاً ذكر بيوت النار (قال الشارح) هواسخن فهو اخف والطاف (اقول هذه الصفة تغيب مساواة طرفي القضية) ٢٢٢ فلا يرد بان الموجبة الكلية

لا يتعكس كنفها فلا يلزم من كون كل ما هو اسخن فهو اخف والطاف ان كل اخف والصف اسخن والمقيد ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن الهوا اسخن من الماء لم يكن اخف والطاف هو لازم ذلك لتعكس لاه في قوة عكس نفسه له وحيث يذني ان يراد بقوله الحرارة تضي الخفة والاطافة ان المفتضى ليس الا باها على ما يفهمه التميز بف الجنس ثم لا يخفى عليك ان كون ما هو ارد فهو اقل واكتفى على هذا الودية يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات من ان الارض ابرد من الماء (قال الشارح) يتولد من اجسام نارية فارقتها الصلابة) وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتراك في كيفية واحتمال في الاخرى فاذ علمنا انقلاب النار الى الصاعدة وفي الصاعدة كثبان برودة وبيوتة ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها في البرودة لما ثبت من ان النار حارة فثبت فيها البرودة (قال الشارح) واختلاف الانوار الى اخره (قول ههنا بحث اذ لم يصح هذا لزم تبان مصدر الحرارة مثلا مصدر الرطوبة مثلا فيلزم اشتغال الهوا مثلا على صورتين ولواجب بتغاير الجهة فتقول يجوز استناد الكل الى الصورة الحسية بتغاير الجهات والاعتبارات (قال

الحس بل المحصور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه قوله (واعلم) لما كان الادراك هو اصول شيء عند النفس اما حصوله في النفس او حصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصوله في او حصوله في التهوآت اما محله كافي الابصار فانه يحصل الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصوله في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله (والاشياء المدركة) الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضورى وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعى وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فالمدرك الخارج عنه قادر على حصول حقيقة ولا يجوز ان يكون حصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقة اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لما فيها فلامتياز بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالى باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس او كان ادراكها بحصول صورتها لا بجمع الثلاث في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة انفسا واما الثانى فلا بد ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله او الاول باطل كما حققناه قوله (فهم من جعل الاضافة) اعلم ان اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء بغيره يظهر عند النفس فلا يتخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بما يظهر الشيء عند النفس كان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهى خارجة عنها لا فيها فلم يبق بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولاً فلان وجود

الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وظلفته (الاضافة) يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن القرينة في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيهيين في اطراف المضافات التي يتحرك عليها المتحرك الابني بالطبع

أظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر السدلي الميسل والحاصل ان الاطراف هي ما فيه الحركة لا المتحرك وبمثل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقول مراده ان المثل الطبيعي في الطرفين ان التقبل المطلق والخفيف ﴿ ٢٢٣ ﴾ المطلق يظهر مما في الوسطين اي الاضامين ثم يرد على ما حله

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعتنا تحتها نعلم انه ليس عليه وثقه اضعف مما اذا وضعتنا تحتها في الترسلا مع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله مطابقا على مركز العالم على ما ذكره الاطام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تستند آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية بطريق ذلك بان يسهل طهر ثارة من رأس الجبل وثارة الى وسطه وثارة من ساحة قدرها ذراع او يقال يسقط ثارة من رأس الجبل الى وسطه وثارة من وسط الجبل الى وجه الارض (قال لشارح لان قوما ذهبوا الى) - في بيانه وان كان مخدضا بالاحتمال الذي لانه صار مذهبا لبعض دين الاحتمال الاول لكن احتجوا على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيه تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل لارض اباهما فاذا الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المفصلة يتحرك الى الارض لا تسرا بل طبعا لكن الجنسية ولتشابه لا اطلب

الاضافة يتوقف على وجود المضامين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هو روعه واما في الخارج ولا يكون المدرك الموجود في الخارج فلا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلا بد ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون ان لم يكن المدرك مطابعا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقبل ما ذكره وورد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة الاشياء او صورة شيء والاول محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعوم بل صورته ولثاني ان يتشابه باطل والازم وجود المعوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والاثان اما صورة الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن فقد سببان استحالتهما لانا نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العالم وجودا غير اصلي لانها مثل الشيء آخر فبهذه العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار فيما بها بالذهن ومعلوم باعتبار ما هيته بخلاف ما ذكره المعوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الوجود الخارجي قوله (ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك) كان سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك وعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف للادراك بل تعريف لمعناه فانما نعلم ما في متعده منها معنى الادراك لكن ربما تعرفنا الى معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدة ان احدها معناه مقول على الاحساس والتخييل والتوهم والتأمل فمعناه ليس عرف حاله انه متواط عليها او شكك والآخرى ان ذلك ظن في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الاكلة وقديتين مما لحظه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالكلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفى انتهى والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله

المكان الطبيعي هذا ليس هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للجسم لان كون الامكنة طبيعية انما ثبت بالبرهان المذكور لاني تلك الاجسام اذا خرجت عن تلك الامكنة وجدناها في الحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها لاني تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي

ذكر من قولهما متعاربان يتدفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكات لان حصول الصورة في آخره) اقول فان قيل حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة في كل آن كان صورة يكون تحصل المادّة متوفاة معها ايتها قلنا هذا مني على ما سبقه في ٢٢٤ من مذهبنا راي ان كل

(في اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني ان يقال هب انما ادركتنا شيئا غير ذلك الشيء عند الفعل لكن لانسل ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في الفعل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الفاسية عنها واذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينهما وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للدرك في العقل فاذا راينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فلنزم انطباع الكبير في الصغرى والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان الاتم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لم لا تحقق في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه فيه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية الحقيقية الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك بوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لا متنع وجودها اذ لو كانت موجودة يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لاننا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا في الخارج وبعضها لا فيصح انصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج وان يذهب اليه ذهاب واما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه يزعم فيه البسادة فلو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالة الاراء الصورة العقلية ليست ذات وضع فاحتمل حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يخص به بل في كل موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاهدا بها دائما وهو باطل وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث الاتم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

فرد من افراد ما فيه الحركة كما بالفترة وانما يحصل شيء ما بافعل بانفطام الحركة (قال المحاكات ضرورة انقضاء الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة تحقق افعالها في الحركة بالقوة الترتيبية من الفعل ولا يلزم وجودها بالفعل كما ذهب اليه الفارابي وبقال لما فيه الحركة فردوا حديثا لخصي من اول الحركة الى انتهائها واركان كل فرد فرض في كل آن من الالات المفروضة في اثناء الحركة كان فرضيا متغيا بالفعل ويكفي لتحقيق الحركة تحقيق هذا الفرد السبيل وسأني تفصيله وتوضيحه (قال المحاكات هذا انما هو الخ) اقول العالم عبارة عن المجموع ومن العلوم ان هذا البعض من المركب الذي كان ركنا لبعض الآخر داخل في المجموع فصح ان بعض المركبات ادراكا واجزاء للعالم في الكلية كالاعضاء فيفيد الاول مخرج ذلك ثم تلك البسائط كما فيها اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء مشتركة بين الجميع واشار اليه الشارح بقوله فالاول للمجموع وفيه ايماء الى وجه آخر لقيد الاول فان تلك البسائط ما كانت محتاجا اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة على السابقة بحسب التطور والاعتبار وكان صاحب المحاكات فهم من هذا ان المراد بجزء العالم ما كان جزءا

للمجموع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس بجزء بل المركب آخر وقد عرفت مراد الشارح المحقق (قال المحاكات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه لو كان الهواء ثقلا فلا بد ان يكون داخل ايا في الثقل المطلق لثقل المضاف وليس كذلك اما اولا فيصيرهم

النفيل المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لا يصدق تعريف الثقل المطلق ولا تعريف المضاف بشئ من المتبئين عليه وذلك ظاهر وايضا ما ذكره آنفا حيث قال واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة العنق في الجملة ﴿ ٢٢٥ ﴾ والازم ان يكون الماء خفيفا صريحا ان المساء ليس بخفيف اصلا

والمزمن انه لا يكون الهواء نفيل اصلا لا يقال ثقل الهواء وميله ربما كان قسرا بالضغط الناراياه والتعريف والتقسيم انما هو للطبيعي لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعي والا لكان الهواء دائما في المكان القسري ولا شك ان المبطل الى المكان الطبيعي لا يكون الا طبيعيا بل الجواب ان الثقل كما يصح اطلاقه على ما يكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يصرك اكثر للسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذي عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على ما يكون فيه ميسل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء نفيل وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا اندفع اليراد (قال المحسكات وحيث ان يحتاج الخ) اقول فان قلت لا يشين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذ من يقول ان العناصر خمسة او ستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة او ستة ايضا كيف لا وطلع باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه قلت اذا تبست انحصار العناصر في الثقل المطلق والمضاف في الخفيف المطلق

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صفيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المتع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ بشئ من هذه المحال في الصغير والكبير واماند المتع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يراد الا في البصير والتفصيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرهما فلا لانها لا يحس الاباشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صفيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لا يراد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في البصير فعلى القائلين بالشعاع واما في التفصيل فعلى مذهب ابى البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المتع الاول فلان صورة المقادير الطمعية والابعاد العبيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدمة بتلك المقادير والابعاد لانها حاله فيها واصفها واما المتع الثاني فلانا لاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة للمحلات والسكك والحنات والجماعات وجبال شاهقة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على البصير على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم قدرها فان لتقدير الكبير والصغير انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقادير في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى بصير كبيرا او صفيرا وبالنسبة الثانية بصير مدر كاعلا قوله (ان الادراك معنى واحد) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور العدميات والمتعات واذا كان

وفي المضاف والخفيف ﴿ ٢٢٩ ﴾ المطلق هو الذي جبع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ما كان اكثر حركته اليه فلي هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على ما يظهر

حتى نأمل وهكذا في الثبائين فثبت ان الامكنة ليست الا ارباعاً وتحتلذ لوصفة في هناك عنصر آخر لزم استحقاق مكان واحد عنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة في الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر في الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل ﴿ ٢٢٦ ﴾ الا جسام فما الحاجة

الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يتدفع احتمال ان لا يكون كرة النار مثلاً ليس بتامة مكان الهواء بل مكانا العنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكات) اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا في الباقى فهم من ان ليس مر ادم انحصار العناصر في تلك الاربعة لمعينة والالتكان حق البيان العبرة الثانية وايضا وبني كلاما على ما ذكره لكان محتاجا الى المقدمة المذكورة والى البيان الذى قررناه آنفاً وشئ من ذلك لم يكن مذكوراً في كلام الشيخ فحصل الشارح الحق في كلام الشيخ كما هو مفضى فكره العائب ونظره الثاقب على ان المراد حصر العناصر في الاربع لكن لا مأخوذاً بعنوان كونها ناراً وهواً وماءً وارضاً بل مأخوذاً باختيار كونها اقلها مطلقاً ومضافاً وخفياً مطلقاً ومضافاً (قال المحاكات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد اوقيل بقاء النار في تلك المركبات بصرف انها وسورتها اما لو قيل بوجودها فيها منكمرة الورد فلا بعد (قال المحاكات) لانه انما يكون الخ) اقول لا ينسحق على المتأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ما شرحنا قوله سابقاً ان الحجر انما يكون في مكانه

حائلاً في تصور المعدومات هو ادراسم الصور فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك قوله (ومنها - حصول الاستدارة) تقر بالسؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيماً مستديراً حاراً بارداً وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديراً وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديراً وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لوجوده في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معاً وانه محال ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيماً مستديراً اذ ليس معنى المستقيم والمستدير اما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اى عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً ثم قال واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حاراً فان اطارها هنا صورة الحرارة لا عيها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن اطارها حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورته وصورته الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثانى والثالث فضعفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا تكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله (واما احتجاجه) قال الامام للحجة التى ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتغير في الخارج وانا اقول لانك انما اذدركنا شيئاً بتبر ذلك الشئ عند العقل وبظهر فليس معنى ادراك الشئ الا ظهوره وتبره عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ

الطبيعي لو انصل بكمه وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه ﴿ المتخير ﴾

الطبيعي وقد جعله صاحب المحاكات على ما حصل اول الكلامه عليه ولا يخفى بعده اذ ليس للانفصال مدخل في عدم انطباق مركزه على مركز العالم اذ انطباق مركزه على مركز العالم يتصور على تقدير

انفصاله عن الكل وضلي تمدين انصاله (قال المحاكات وجوابه انه الخ) اقول فان قلت هذا لا يجزئ
في المركبات المتولدة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث
اشخاصها لانواعها ﴿ ٢٢٧ ﴾ المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على

كل فرد منها دون انواعها (قال المحاكات ونوقض الخ) اقول النقض بالمزاج يتصور على وجهين احدهما وهو الذي قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بالنسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا النقض وانفاؤه بما ذكره وثانيهما انه صدق هذا على المزاج لان حلوله سابق على حلول الصورة وما بينهما من سائر الكمالات والجراب الذي ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب عنه ان كان كل نوع ما يكمل ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة الى المركب بقيد الكمال الذي هو القسم فلا يصدق عليه انه اول شيء اى اول ما كان يحصل في المادتين بما ذكرنا يستدفع ما يشعرون ان المزاج اولهم يكن من الكمال الاول للمركب ولم يكن كالاناثا له ايضا لتقدمه عليه لم يكن كالاصلا (قال المحاكات كانت النفس الخ) اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم فينبغي بناء

المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلالته على ما عنده ان ادراك السواد او كان عبارة عن حصول ماهية الشيء لكان الجراد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجراب بالفرق بين حصول العرض لموضعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصلي لموجود اصلي والثاني حصول غير اصلي لاصلي ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء لجرد لكننا اذا تصورنا موجودا ليس بحسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود ما لا يملك السواد وليس كذلك فاما بعد العلم بانه تعالى ليس بحسم ولا جسماني قد نشكك في انه يعلم بذاته ويعلم كونه فاعلا لنفسه فعلمنا ان كون الشيء ما لا يشي مفار حصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرر جوابها ان حصول السواد للجرد ان اراد به حصول صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اراد به حصول صورة السواد له فن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها اننا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان الجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصله له فلو كان العلم حصول شيء لجرد لم يشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرر الجواب ان حصول الشيء لشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فن علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضورى وثنيهما على تخطئة الامام في وصف الجرد بالسواد ولهذا شاع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلا الذاتا اما ان يكون نفس ذاتا او امرا زائدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلا ذاتا لو كان نفس ذاتا فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

الكلام على التشبيه والمساخفة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فتأمل فيه (قال المحاكات وهذا الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس التسع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وبطلانه لا ياتي لم يتمرض بل بطلانه صريحا بل اولى الهبة بقوله حالف البر كسب والدليل عليه المزاج واظهوره

لم يذكره صريحاً (قال المحاكات والشارح به على التقديمين الذين قالوا حتى لم يتوقف الحكم فيها
 الاعلى تصور الصور والكيفيات) اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يقيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه
 ولو كان المراد ابضاح تصور الاطراف لم يخرج الى ذكر ﴿ ٢٢٨ ﴾ الافراد القضية بل يكفي تمثيل

بذاتها وعلما بذاتها عين ذاتا فيكون علما بعلما بذاتها عين ذاتا لكن
 عين ذاتا حاصلة فيكون علما بعلما بذاتها ايضا حاصلا بالفعل وهكذا
 في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتشابهة موجودة بالفعل
 وهو مكابرة وسدقه وان لم يكن نفس علما بذاتها لم يكن علما بذاتها نفس
 ذاتا لانه لو كان علما بذاتها نفس ذاتا لكان علما بعلما بذاتها نفس
 علما بذاتها والمقدر خلافة والجواب ان علما بذاتها حيث عين بالذات
 وبهذا الحلية نفس ذاتا وينوع من الاعتبار وبهذه الحلية مقابلة له
 وتحققه ان علما بذاتها لامعنى له الا ان ذاتا حاضرة لذاتها وليس ههنا
 الامر واحد بالذات وهو ذاتا لكن فيه تفسير بحسب الاعتبار
 فان ذاتا باعتبار انه حاضر مقابله باعتبار انه حاضره وهو باعتبار انه
 حاضر معلوم وباعتبار انه حاضره عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار
 والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور
 الغير المتشابهة بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن
 العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئين
 كما في الاضافة والايحاد والجواب ان التفسير بحسب الاعتبار كافى في العلم
 فان قلت فليكن التفسير بحسب الاعتبار في الاضافة والايحاد اجاب بانه
 كافى في الاضافة ايضا وامامى الايحاد فلا لال الموجد يجب ان يكون
 مقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم تغاير الذات ومنها ان الصورة
 تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا
 الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا تحصل الا في ملئى العصبين
 والا لكانا ابصرنا الشيء الواحد شئين لان التطبيع في شكل في واحد
 من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة
 والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية
 فانما اذا ابصرنا شئاً فان لقوتنا بالادراك نسبة خاصة اليه فقولنا الصورة
 تحصل في الخيال او في الجليدية اعم وقوله والادراك يكون في الحس
 المشترك او في ملئى العصبين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره
 الامام قوله (واتواع الادراك اربعة) لان المدركات اما جزئيات
 مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فلما محسوسة او غير
 محسوسة والمحمسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

الاطراف بجزئياتها فامل (قال المحاكات) اقول اذا ضعف
 كيفية المواد مثلاً في الضعف
 لاشك انه يبقى جنس السواد ويبقى
 اتواعه بناء على ما تقرر ان الاشدة
 والاضعف متفقان في الجنس مختلفان
 في النوع وحيث قد فقول ان كان
 المراد في الاشتداد والضعف
 بهذا المعنى عن الصور فخصار
 الشق الاول ونقول قوله كان ذلك
 بطلاناً للصورة لضعفها ان اراد به
 انه بطلان للصورة الاولى والنوع
 الذى كان فسلم لكن بطلانه ممنوع
 لان المفروض ضعف جنس الصورة
 المشتركة بين الاشدة والاضعف
 وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة
 فنوع والسند ظاهر وان كان المراد
 نفي الحركة في الصورة مطلقاً سواء
 كان افراد ما فيه الحركة مختلفة
 في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا
 كما في الحركة الابدنية فيمكن اختيار
 الشق الاول على ما قررنا ويمكن
 اختيار الشق الثاني ايضا ويقال
 ذلك الزائل وان كان عرضاً بالقياس
 الى النوع الذى قرئ الحركة فيه
 لكن لما كانت حصة متزعة من ذلك
 النوع كان ضمه الى ذلك النوع كما ان
 الزائل في صورة الحركة في السواد
 لما كانت حصة متوهمة من السواد
 انتزعه العقل بموتة الوهم من

السواد لاشد كان السواد يضعف بل نقول لامعنى للضعف الا الانتقال من الفرد لاشد الى الفرد
 الاضعف (قال المحاكات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقال ان يقول نفس احد الشخصين
 اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في حصول النوع وبمسدقيه عليهما ولولزم من الانقياد في النوع

التشكيك في النوع لزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه سواء بقواه فلزم عدم الاشتراك بين الأشد والاضعف
من الجنس أيضاً والحل مأمور (قال المحاكات لا يكون افراد النوع واحداً لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها)
اقول فيه بحث اذا ما ذكره ﴿ ٢٢٩ ﴾ لاثبات ان تلك الكيفيات المختلفة بالاشد والاضعف لا يكون

من افراد نوع واحد بحسري في
صورة كونها افراداً جنس واحد
ويكأن النوع لا يكون مقولاً بالتشكيك
على جزئياته كذلك الجنس على ما
اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد
والاضعف مختلفان نوعاً ومحددان
جنساً وايضاً لاشك انها داخلية
نحت مقسولة الكيف بل تحت
الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد
كون احدهما اشد من الآخر لا يقتضي
كون المقول عليهما كالتنوع والجنس
مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى
يلزم التشكيك في الذاتي بل الحق
ان نفس احدهما السواد اشد من
نفس الآخر لانه اشد منه في مفهوم
ذاتي واعرضني على ما صرح به بعض
المحققين (قال المحاكات والجواب
الحق الخ) اقول يعني ان الباقي
فرد واحد من السواد مشخص
من اول الحركة الى انتهائها لكنه
سيقال غير قار وما اضيف اليه
من مراتب الشدة والضعف وان كان
عارضها بالقياس اليه الان ذلك
حركة في ذات السواد اذ لا معنى
للمحركة في ذات السواد الا ان يكون
للمحرك فرد واحد من السواد غير
قار يبحث يكون المفروض منه في كل
آن اشد واضعف من المفروض
في الآخر على ما مر آتياً اقول هذا
الجواب جارٍ في اصل الدليل لان

اولاً يتوقف وهو التخييل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير
الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية
وايها كان قادراً انها التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت
ثلاثة لا به بحس ثم يتخيل ثم تعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموضوع غير المحسوس
والتنبيل بالابصار لانه اظهر والا فالجنس اعم من حس البصر او السمع
او الشم او الذوق او اللمس فاما لما استأشبا حصلت عند القوة اللازمة صورة
الملموس مع حضور المادة واكتشفاها بالقواشي الغريبة وكذا في الخواص
الآخر والمراد من القواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة
في الوجود الخرجي واما لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن
ان يزال والغريبة يمكن ازالتهما عن الماهية وثبتت للماهية عند التعقل
والغريبة تخص بحالة الاحساس والتخييل وجعل الامام قوله لو ازيلت
عنه لم يؤثر في كنه ماهيته فغيره للقواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها
لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما
يمحى امكان زوال جميع القواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس
والتخييل بل المختصة بهما الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة
ما ذكره الشارح قوله (وقد اورد في هذا الموضوع سواء) وهوانهم
ذكروا ان العقل يقدّر على ان ينزع من الاشخاص صورة كلية مجردة
عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشمل على امرين احدهما
ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها
كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية
جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها
وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفاتها عوارض غريبة
عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما
الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من الافراد التي
وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس
زيد فلو كانت جزءاً من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه
محال واذا لم تكن جزءاً منها لم تكن مشتركة بينهما فلا تكون كلية واجاب
بان الكلّي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض

المحدور في هذا الشق انما لزم المستدل من قبل ما فيه الحركة لامن قبل المتحرك وما فيه مشترك بين الدليل
وصورة النفس فان قيل لا بد من المقاربة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولاً ان هذا القائل يحصل
للمحرك النوع وما فيه افرادة فيحصل الظاهر وتلحان هذا لزم كان دليلاً آخر بل الحق بسبب اختبار هذا الشق

أن يقال أفراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمنهك بالفعل لا بد أن يكون موجوداً بالفعل وأما كون ما فيه الحركة لا بد أن يكون موجوداً بالفعل فليس يلزم على ما عرفت بل يكفي كون المنهك متصفاً بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط موجود في الحرج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بأن ههنا فرداً واحداً

شخصياً باقياً من أول الحركة إلى آخرها غير قارن من المفولة التي يقع فيه الحركة مع أنه في كل أن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية لا يفعله العقل وإذا لم يكن شيئاً من أفراد النوع موجوداً بالفعل فلا يمكن النوع أيضاً موجوداً بالفعل فيأتي صف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا أنه لم يوجد شيء من أفراد الحرارة مثلاً في أثناء الحركة في السخونة مع ظهور أثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لا بد في كل أن من فرد آخر موجود بالفعل لأن المحسوس في كل أن ما يكون أشد أو أضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يختص بأثار مختلفة لا آثار الآخر الأهم الآن يقال أفراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينهما موجود بالفعل لأن الحركة التوسطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار ترتب عليها واختلافها لاختلاف قربها وبعدتها بالنسبة إلى المبدأ والنتهي وأما حديث الاحساس بجوابه إن لا عبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القاطن على خلافه كما قالوا في احساس الأمور الغير الواقعة كباض النمل وعند ذلك ظهر اندفاع النفس والاشكال أيضاً (قال المحاسنات إذا عرفت الخ) أقول فيه نظر لأن ما ذكره الإمام

فالصورة العقلية وإن كانت جسمية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال إنها كلية مجردة بالعرض والمجاز والمأصل أن الكلي المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي لا لأنها في نفسها كلية قال الشارح القول بأن الكلي موجود في الخارج باطل إذ لا شك أن زيدا في الخارج إنسان وعمران إنسان آخر فالإنسان المنهك بينهما في الخارج إما أن يكون موجوداً في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة وأنه ضروري الاستحالة وإما أن يكون موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزءاً منه وبعضاً منه هذا خلف وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئاً واحداً في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في العقل لكن لها اعتباران اعتباراً بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج لكانت عين أحد الأشخاص واحد الأشخاص ولو تجردت عن الشخصيات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال أما الأول فلأن المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتافها بالعوارض الذهنية لا في ذلك وأما الثاني فلأن الصورة العقلية ليست جزءاً للأشخاص في الخارج ولا يلزم أنها ليست مشتركة لأن اشتراكها ليس معناه أنها جزء لأفرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للأفراد وهي متفقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المنقذون كلية وتبينهم المحققون من المتأخرين قوله (وأما ما عرفت في ذاته برقي عن الشواذب المدبية) فذكر في الدرس السابق أن الشيء إما أن يكون مادياً أو غير مادى فإن كان مادياً كالجسم والشكل والمون يحس ثم يفصل ثم يتعقل حتى يتجرد أولاً يتجرد مادياً ثم يتجرد تجرداً وسطياً ثم يتجرد بالكيفية فإن الصورة التي يحس بها يحضر عند الإدراك مع المادة وإذا تفصلت تجردت تجرداً أشد لأن المادة لو غابت أو بطلت لم يطل الصورة الخيالية إلا أنها لا تجرد عن اللواحق القريبة فإن تغيرها على حسب الصورة المحسوسة

كما يدل على ما ذكره يدل أيضاً على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقول لو اشتد ﴿ على ﴾

المحل في الصورة فقد انصف لا يخفى أما أن يكون نوع الصورة باقياً أولاً فإن لم يبق كان ذلك بطلاً لا بصورة لا يضيف المحل في الصورة المستلزم لضرورة الحاصل ضعيفاً ليسلزمة لبقائها وإن بقي كان الضيف يزوال

تقرض الى آخر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة فتكون الاشتداد والضعف صفة للمحل لا ينشأ في كون الشدة والضعف صفة للمحل بل يستازمه فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يضعف ان المحل لا يتحرك في طاقاته ﴿ ٢٣١ ﴾ الشديدة والضعيفة لان الصورة هي المتحركة وحينئذ

فالجواب عنه على ما استفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضي ان لا يكون تقوم المحل المتحرك بالخال لما تقرر ان جميع افراد الحلال كانت بالقوة فأتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فلا تأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الخال رد هذا البعض الذي ابطال الشيخ في الشفاء مذهبه لانه رد الامام والجواب عن دليله (قال المحاكات فلو تحركت الهوى) اقول قال سيد المحققين قدس سره في حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهوى ليس الاشياء بالقوة لانحصل موجودة بالفعل الابالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها في وجودها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فاذا كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لمساكن كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اقول في كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهوى ليس الاشياء بالقوة ولا تحصل موجودة بالفعل الابالصورة المعينة اقول وذلك لوجود الاول ان هذا لو تم فأتثبت به في حركة الهوى في الصورة والحركة في الجسم - وهو اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا انقلبت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو بدرك بمشاركة الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدرجات المرتبة في التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد بقوله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالواحق الغربية فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لخواصها غريبة قضية مشتهلة على تكرار او استدراك لان قوله لا يتعلق بالواحق الغربية ان اراد به عدم امكان لحوق الواحق الغربية لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اراد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه الواحق الغربية ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من القواشي الغربية لانها لم تكن قوله التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغربية وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصوصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر تفرع على عدم لحوق الغربية فرع امر بن احدهما ان المجرد لا يتكرر الا بالماهية فان تكررت بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها قواش غريبة وعوارض مشخصة والاخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لاحاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كأن سنالا يقول فابالنا لاندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اشته لنا بالعلائق الجسمانية بمنها عن ادراكها وبظهر من هذان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق وانما فكل مجرد عقل وعقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ علائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل العلائق الجسماني يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل وهو الظاهر واما اطاعته الى ما هو يرى من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

في الجسمانية او في الجسم فيتحرك الصورة الجسمانية او الجسم المطلق في الصورة النوعية ولا كلام في ان الصورة الجسمانية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثاني انا لولسنا ان المتحرك هو الهوى - ولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت في الصورة الملية ذن المعلوم ان تحصلها

بالفعل لا يتوقف على تلك الصورة والالام وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان المعبرك حين الحركة فردا واحدا سيلا شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك في الاين له ابن واحد مستمر والمتحرك في الكيفية كيفية واحدة مستمرة سيال لكنه سيال يمكن ﴿ ٢٣٢ ﴾ ان يفرض فيه كيفيات غير

متناهية كل منها في آن وتعدد افراد الايون والكيفيات انما هو بالقوة دون الفعل وحينئذ تقول يجوز الحركة في الجوهر على هذا النحو بان يكون للمتحرك صورة واحدة سيالة مستمرة والمفروض منها في كل آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة والهوى انما يحصل بالفعل بتلك الصورة الشخصية السيالة هذا على ان القول بان الهوى لا يحصل بالفعل الا بصورة معينة شخصية لا يلائم ما مر ان شخص الهوى بمثابة الصورة وقول صاحب المحاكات لو تحركت الهوى في الصورة كان قبل تبدل الصورة الى الخ اجزاء للكلام على التمثيل والافق صورة حركة الهوى في الصورة الجسمية لا يلزم التبدل الشخص لا تبدل الحقيقة وانت خبير بان هو على ما ذهب اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه الحركة كانت بالقوة تدفع البحث الآخر (قال المحاكات قوله الشديدة والضعيفة التي يكون الى قوله لادخل لها في اثبات الكيفيات عن الصور) اقول عدم مدخلية في هذا لا يستلزم ان يكون مستند كما اذلتك ان له دخلا في كون الصور التوعية هي الطبايع وهذا هو ملك ملاك الامر في الفصل الاثنى فكيف يكون مستندا (قال المحاكات غايته من جهة الصورة)

اننا اذا تعقلنا جساما من الاجسام فلا تخلو اما ان تعقل مادته او لا فان لم تعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم ادم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته فالذات لا يمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها العناصر للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تطلق العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المقطع الموجود عن المادة كالمقول فالمقسم الاول يحتاج في تعقله الى التفريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوظا بالشوايب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها ولما قسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى شئ اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدق والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات واتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان اتعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافي فيها والوهم لا يأخذ المعاني المتخصصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالحمل سواء كان هوى او موضوعا ثم سأل بان الحمل والحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للشئ افقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في المسائل كان المادة مانعة عن المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بحمل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته ماقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل يصير معقولا بالفعل ونحن نقولها ثان القضيتان غير مبنيين فمن اين يستلزم عقل الشئ ذاته عدم احتياج عقل الغراب الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يدفع التخص تعقل الحل والحمل معا وذلك ظاهر وتخص الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا تنقص قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا التخص بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الاحام مبنى

الح) اقول وجهه المأل انه يستلزم كون امر واحد موجودا ومدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾

بحال الضرورة وايضا الجهة تهنا تعليلية لا تنيدية كما يظهر بادنى تأمل فلا يكتفى لاجتماع المتقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل ولا اتصال بين الكيفيات بل اجتماعها وقياسها متصفة زمانا

معينا على حركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة (قال المحاكات وهذا الكلام الخ) اقول هذا انما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصا بالحقق وهذا وان كان ﴿ ٢٣٣ ﴾ ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

اذا تضاد الذي هو اقسام التقابل الاول يمكن بل المعنى العام بل اشترط غاية الخلاف فيه لم يخصص التقابل في الاربعة وظاهر ان التضاد الذي هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يباين التضاد المشهور غير الحقيقي مما لا يصح اليه اذ التقابلان بالذات انما يقابلان التقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما في القابلة ام لا اقول قوله كمان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراد به ان بين السواد الشديد وبين السواد الضيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وهما بحث نفية مذكورة في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد (قال المحاكات والجواب ان الخ) اقول لحاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربعة بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والاتباع على ما فصله وقوله وهي لا تحصل الابلاستحالة لا دخل له في الجواب بل ذلك افادة اخرى هي ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور

على ان اللام في قوله مقبول لذاته صلة العقل واما الشارح فجعلها على لام التعليل ولهذا فسر بقوله وهو مقبول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان مجرد عن المادة وعلاقتها اذا نظرنا الى ذاته في شأنه ان يصير مقبولا للتغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهول لا مطابق للجل لورود الصورة العقلية وصفات الجبريات ومعنى منع المادة عن كون الشيء مقبولا ان المادة من شأنها ان يصير لاشياء الحادثة فيها اشخاصا فهي من حيث انها شخص والامور الحادثة فيها من حيث انها اشخاص لا يراون مقولة ضرورة كونها ذات اوضاع قابلة للاشارة الحسية واستماع قبول الصورة العقلية ايها واذا تجردت عن الشخصيات صارت مقولة لانقائه الوضع قوله (وهذه القوى متمسكة الى مدركة) القوة الباطنة اما مدركة او معنية على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني والمعنية على الادراك حافظة او متصرفه والحافظة اما حافظة للصور والمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكنها لم نجدها من انفسنا الاخرية بعدد الخواص الطاهرة والافراض من التفرع ضبط ما واعلم ان هذه الافعال هي ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصريف فيها لا شك في وجودها ومن السخيل ان رسم النفس تلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مسداه وهذا ضروري لاسباب الارتفاع لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ تلك الافعال بجهات مختلفة فالقرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله (واحصل ان الموجود في الخارج كقطة رؤية نقطة كالخط) ولا شك انها الاتصال ارتسامات في الحس وانصل الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام النقطة يحس مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك النقطة زال الارتسام فلا اتصال الارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشكك الذي اذا انقطعت فيه الخصوصيات كانت مشاهدة وبهذا الفهم من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

ولا يتوقف على اثبات ﴿ ٣٠ ﴾ المزاج على ما هو المتراعى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذا ذكره في اثبات الاستحالة انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح ومنشبهة على ما في شرح الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

لكن التوجيه الذي ذكرنا بالايلام ماذكره الشارح بعد هذا في القول الاكبر حيث قال قد تبين مملض ان القول بالمراج مبني على القول بالانفصال الا ان يقال مراده ان صدق القول بالمراج مبني على صدق القول بالانفصال لان العلة هي على العلم بالانفصال فلا انفصال لية المراج ﴿ ٢٣٤ ﴾ لادليل عليه (قال

المحكيات وانما دعاهم الخ) اقول يمكن ابطال كل من الانفلايات والانفصال بكل من الحكمين وذلك بان يقال لا يجوز انقلاب الهواء فلا مشلا لامتناع صيرورة شيء شيئا وكذا يمنع ان يصير الماء متفصلا لانفصال حدوث شيء لآخر شيء وانما حصل صاحب المحكيات كل واحد من الانفلايات والانفصال بحكم آخر لان احد الحكمين بالانقلاب الحق والآخر بالانفصال (قال الشارح) فبقا يغاب عليه الخ) اقول لاحاجة اليه رد الرأي الثاني وله انما اورده رد للرأي الاول وانت خبير بانه مع ما فيه من العسف وهو الخاطى بين رد الرأيين برده عليهما القائلين بالرأي الاول جوزوا ان يصير ما هو مغلوب قابلا عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لان السخونة الخ) اقول اى يقتضيه بالذات ويكون الخلط متري عليه بلا واسطة شيء آخر وجبنا ظهر صحة قوله لان السخونة يستلزم الخلط ولا يرد انه يذخي حكمه وكذا ظهر صحة انفرج بقوله فلحركة الشد يده الخ نأول (قال الشارح والاجزاء الباردة الخ) اقول هذا انما يلزم مذهب الكون والبروز اى الرأي الاول وكان الكلام في ابطال الرأي الثاني وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من

في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استقرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانفطعة فلا يكون المشاهد خطأ متدا لكن لادخل لهذه المتقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة ومشاهدة لكن ابصارها في اى حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها بالبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتمامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة وامان المقابلة آنية اوزمانية فلا حاجة اليه قطعاً قوله (لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتمامات) نوجهه ان يقال لانسلم ان اتصال الارتمامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء بشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فاصغر هوا وانقلباها من ذلك المكان انتقالا مر يعاين في ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فحسب اتصال الارتمامات في الهواء اتصال تشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة ترى خطأ وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكتفى في مشاهدتها على لادمع ذلك من القول بان الهواء باون النقطة واتصال التاونات كاتصال التشكلات وكان الامام قال بذلك باوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتمامات في البصر وتوقف الارتمام في البصر على القوة من نوع فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا بد ان اتصال الارتمامات ليس في البصر ولئن سلمناه لكن لا بد ان انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنة ان مرتبان على ما وجهه الامام فانه قل انما ترى القطر النازل خطأ مستقيما وانقطعة الجوانة خطأ مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقول لا نسلم ان الخط ليس بوجود في الخارج بل لان اتصال تشكلات النقطة في الخارج ترى خطأ سلمناه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لان اتصال الارتمام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع ففقدنا الحل بالوجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولاً بان الشد كل

﴿ نو ﴾

اجزائه لا يصدق لثمة (قال الفضل الشارح ان الجرم البارد بالطبع الخ) اقول

ايراد الامام على الشيخ مبنى على حله ما فوقه على ما يوضع فوق الجرم والمبتدأ مابوضع فوق الشيء ان يكون شيئاً تقبلاً وله هذا فدمر الجرم البارد بالطبع وهذه مباحثية يندفع بتغيير اللفظ فانه لو قيل ما وقع

على فوق الجرد كالهواء يبرد الجرد لا يمكن أن يقال أنه بارد بالطبع فقله يبرده بالطبع على أن هذه المسألة غير مضمرة في مقام الاستدلال اذ فيا ذكره من أن ما موضع فوق الجرد يبرد بالطبع من غير أن يتصل الجرد بعرضه بجواز الاستحالة ﴿ ٢٣٥ ﴾ اذ لا شك أن هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجرد و بعده صار باردا جدا فلو كان يبرده كذلك

بالطبع فالما على سبيل كون الاجزاء الحارة و بروز الاجزاء الباردة وذلك مما يذهبوا اليه بل هذا رأى جماعة اخرى وسيطه ثنتين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذي ذكره الشارح فغير تمام اذ الامام ان يقول وضعه على الجرد يبردين الطبيعة على ابراز الكيفية الملازمة للطبيعة (قال الشارح و يتابعه الخ) اقول لا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال ان الكلام كان في المزاج الذي كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة والبسوسة وهذا البحث في كيفية استضافة هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسبه من حيث النوع ولعل هذا اقرب مما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات على قابلية و فاعلها فاعل ذلك الشيء اما تأثير جديد او بتأثيره في الذات فان هذا الجسد ينطبق بالذات بالذات و بلوازمه بالعرض والدليل على ما ادعاه الشارح من ان الذات ليست مستقلة في التأثير في الوازم انه لو كان

لو بقي عند زوال النقطة لزم الحلا لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس بوجوده في الخارج فان القول بادراك البصر خطا في الخارج لا تصحاحا للشكالات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن التمسك بالاشياء وهو ان ادراك البصر ما لا يتأثر به ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكارر واحم ان التمسك بشاهد في مناه امررا كثيرة وكذا جماعة من الرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لارها الحواسرون في مجملهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يخيل في عاقله او فاته امورا يشاهدها ولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المتحركة قد تقوى فيكون

مشاهدة و بضعف فيكون تخيلا قوله (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعني اذ ارجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتفعت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلو لا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يكن مطالعتها وتخيلا وهي الخيال ولما وقف تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ للحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان البدأ الواحد مصدر لاثنين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضروري ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة مضبوغة لمسا في من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يتنقض الحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالذات يتقبل الصور العقلية و يتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح فبر هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على تنقض الدليل واخر تنقضها وعبر عن التنقض بالمعارضة على ما هو عاده واجاب

كذلك لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وذلك باطل على ما سيجي ثم كلام الشيخ في الخط الخامس مبنى على الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما وهو ان الجسد لا ينطبق تلك الصفات بالذات وبكفي لصحة كلامه هي انه تعالى بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

(قال المصاحكات وهذا أصغر منقسم) أقول بل هذا غير منقسم لان خروج مزاج الانسان من الاضداد المتبقي انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مسكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا ماثلان الى الافراط ما كان بالنفاس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقي الاعضاء كالشعر به

قوله آخر عاقى البدن وبهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ما هذا مع ان الحرارة والطسافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا يتناقى قرب الثقل والحفيف فيها الى التساوي اذ الخلعة انما يتناقى التساوي لا القرب من التساوي بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الخفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للتثقل ثم أقول الجواب الذي جعله جوابا حقا ليس يحق لار الامام حل الكلام على الاعتدال النوعي لكن يقول ما ذكرتم في الاعتدال النوعي يجري في الاعتدال الشخصي نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عليها كذا نقول اعدلية مزاج الانملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان انفس مزاج جميع البدن لا ينفع اشكا ان اعدلية المزاج صار عليه لفيضان النفس على ذلك الممزج من جهة متابعته للنفس فكذلك ينبغي ان يتعلق النفس اولها بما يكون مزاجه اعتدال لان مناسبتها لها اتم فاذا لم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعبرت في الفيضان

عن نفس الدليل بان اجتماع القول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبداءا واحدا لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كافي الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليوسة وبقوله بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لا يحل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير البدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لا يمكن تحديق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا بدرك الشخص صورة ما بعد زوال المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبداء ادراك الصور مغايرا لمبداء حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ماثلة الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة بدئيهما بالحبسة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يتنجح الى الحقبة والمثال على ان قوله اجتماع القول والحفظ لا يدل على وحدة بدئيهما مستدرك في الاستدلال بل كفى ان يقال نحن لا نستدل على تغاير البدئين بمجرد تغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الالة بل بحصولها عند النفس لحصولها في الالة فبما ان يكون مبداء الادراك والحفظ واحدا او يكون الصورة حاصلة في القرية محفوظة وتعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فاذا افتراق القول والحفظ لا يستلزم تغاير البدئين واما قوله والعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان جواب النفس يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذ اجاز ان يكون الواحد مبداء للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليخرج ذلك في مبداء القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبداء لهما بجهتين على ان القول انفعال لافعل ومن الجواز ان يصدر من قوة واحدة وفصل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استنبات الصور مضاء ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استنبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة تقييد مشترك لانه كما ثبتت الصور عند غيبة المادة في الثقل بثبتت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعمال يتحقق الا في الاخص كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اغضاء ثانيا فالصادر اولاهما واحد والامور المتكررة صادرة بالواسطة ويجوز

فينبغي اعتبارها في اول التعلق والا فالفرق ويمكن ان يقال القلب بخلق قبل الانملة ﴿ ان ﴾ فاسله والمخرج هذا وفي قوله اعني جميع امرجة الاعضاء فائدة وهي ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعتدال الامرجة ليس الا مجموع امرجة الاعضائه انكل عضو من هذه المخصوصين مخالف لمزاج الآخر

فكما أن من مجموع الأعضاء تحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بآثاره ولو ازم كذلك لمجموع أجزائه الأعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد إذا قيل أنه يحصل أولا (قال المحاكات لا بد مع ذلك الخ) أقول بهذا سند دفع إيراد أورده ﴿ ٢٣٧ ﴾ بعض المحققين وهو أن قبضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان

من جهة واحدة التي بهما ناسب المبدأ ينبغي أن تنقبض النفس على البسيط ثم قال فإن قلت عدم القبضان على البسيط لأنه يتعقبي فيه كقيمتان فاعلة ومنفعة فالجواب أن في صورة الامتزاج أيضا يحصل كقيمتان أحدهما متوسطة بين الحرارة والبرودة والأخرى بين الرطوبة واليبوسة إذن المعلوم بالضرورة أنه لا يصدق على كبقية واحدة أنها حرارة ورطوبة كانه يصدق عليها أنها حرارة وبرودة بالقياس إلى الطرفين وهذا حق وإن كان الظاهر من عباراتهم أن المزاج كبقية واحدة بين الأربع هذا آخر ما تيسر لي في النقط الثاني (قال المحاكات لكنه ليس معنى النفس الخ) أقول سيحيى في كلام المحاكات أنه ذكر الشيخ معنى مشتركا يصلح لأن يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور أفعاله ليس على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر في موضعه أن التواطى خبر من الاشتراك (قال المحاكات لكن لم يعرف الخ) أقول يعني لو عرف النفس باعتبار أنها صورة تنقبض مراعات التناصب أن يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لأن الصورة توهم

أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاصدق لأن المصادر من الشيء لا يصح كون الأمر أحشوا وأما أن يكون عاما ويصدر بواسطته أمر خاص فهو غير مقبول والاولى أن يقال الأفعال انفعالات والذي سبب أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لأنه لا ينقل إلا انفعالا واحدا قوله (بل أعني هو قياس من الشكل الثالث) وهو أن الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مقارن للحفظ فبدأ القبول لبدء ان يكون مقارن المبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة إلى اثبات الكلية وهذا غير وارد لأن المثال أعني أورده دليلا على تقابل المبدئين كادل عليه الحجة لأعلى تقابل القبول والحفظ حتى يكتفى باثبات الجزئية فلا بد في الدلالة على تقابل المبدئين من اثبات الكلية والسبب أنه كان يستدل بإفتراق القبول والحفظ لا بتقاربهما واستدل ههنا بمجرد تفريعهما قوله (والوجه الثاني) أن ثبات النسبة إلى كل محسوس ثلثة احوال استحصاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحصاره بالإدراك وحفظه ونسيانه نزوالهما حتى يحتاج إلى تنجيم احساس جديد ولا شك أن لا إدراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مفسدة لقوة الإدراك ومنع الإمام لا يندفع بما ذكره لأن قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للدرك أن أراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آفة الإدراك فهو ممنوع وإن أراد أنها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفا وللإمام منعه آخر لم ينفع لقوته وهو أن لا نسلم أن الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج إلى تنجيم احساس جديد كما في النسيان وهذا لأن محل الحس هو الجسم يحصل دائما فيه عدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحادثة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع أنه لا حاجة إلى تنجيم احساس جديد قوله (فاستدلال مشترك على وجوده) أعني وجود الحس المشترك فلا تفتك على هذا اللون بأنه غير هذا

أن يكون حالة بل أعني عرفت باعتبار أنها حصل إليه إشارته بقوله وأما عرفت باعتبار أنه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممة ومحصلها ذلك الكمال وفيه إشارة أيضا إلى أن لفظ الكمال إنما يؤيد جعل الجسم على الجنس لأنه معنى مبهم ناقص يحتاج إلى مكمل وأما المادة فهي مفصلة بذاتها

لا يحتاج الى محصل فهذا متوجّه آخر العمل المذكور وإنما قال يومه لان الفصل المأخوذ بشرط لا ينبغي صورة سواء كان حالاً ام لا بل سواء كان كلياً ام لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والنقص اقول لا ينبغي مضافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال ﴿ ٢٣٨ ﴾ فتشرك بين الجملتين اى جعل

الجسم على الجنس وحده على المادة وذلك لانه كان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ايهامه ناقص محتاج الى محصل رافع لايهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتيب الآثار واللازم المستند الى الصورة فهو ناقص محتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسماً لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثانية اذن المعلوم ان النفس النباتية هي الصورة النباتية التي هي مبدأ فصل النبات لفصل النبات وكذا النفس الحيوانية هي صورته النوعية والنفس الانسانية الجوهر الفريد الموجود في الخارج بوجود مقابله لوجود البدن وقد صرح بذلك الشارح في فصل بيان المركبات الثلاث حيث قال والمركبات ثلاثة فوصورة لانفسه ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للثلاث لاحس ولاحركة اراد به ويسمى نباتيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للثلاث وحساسة ومحركة بالارادة ويسمى حيوانيا واذا كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة بلا فصل فينبغي ان يكون المراد بالجسم هو المادة للجنس

العلم اوعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا العلم والحاكم بين الشئيين لا بد ان يدركهما فذلك هذا العلم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الانواع واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يجب لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما لحصول صورتهم في فوتين وهذا مخلص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كالا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والانداء صورة كل واحد من الشئيين عند ادراكه الآخر والفتاة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقر راعتراض الامام اننا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ امان يجب ان يدركهما ولا يجب فان لم يجب بطول حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلى النفس فيكون المدرك زيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا العلم هو انفس ايضا وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة والكتابات بفسر آلة ففسر دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك الذوقات فلو كان الدماغ يدرك الذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولوجاز ان يقال الذائق الدماغ مع اننا نجد خلافه جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادرك الحس المشترك وليس الابصار الادراك البصر فلا يكون ابصارا لشيء ابصارا واحدا بل ابصارا بنوعين وعلى ابطال الخيال بان من طاق في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلوانطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

(قال المحاكاة فليس المراد الخ) اقول لو كان كذلك لم يحتاج الى تعيد الجسم بالطبيعي ﴿ بان ﴾

احتراز عن الصنعة ان يقدح الاتي كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكاة اجتراز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

ذون ان يقول احراز من فصولها وما يشيد اركان ما مهدناه فاعلم قال الشيخ ما عتدى ان هذا يكون للتبصر
يحتمل ان يكون ما موصولة ويحتمل ان يكون ما موصولة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية ويحتمل ان يكون نافية
هذا اشارة الى الغفلة ﴿ ٢٣٩ ﴾ وعدم الاثبات وما قبل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقلنا هذه

الغفلة وهي ان ندرك انفسنا حالة النوم والهكر وعند انفراج الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى من الحالات الاربع ففيه تسامح (قال المحاكات وكونه صحيح المزاج الخ) اقول انت خير بان هذا غير ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل فائدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته والاشتغال بالمرض ذكره في بيان فائدة صحة البدن ولكل وجه ويتوجه عليه ان هذا يخالف لما هو المشهور من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائما وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته ولا يبعد ان يرجح هذا بان المراد من الغفلة والذهول في العلم الحضورى ليس الا عدم الالتفات الى العلوم بذلك العلم ونحن نعلم انه كثير اما قد لا نلتفت الى ما هو معلوم لاسباب علما حضوريا كصفت النفس وقد صرح بهذا اى باشتراط الالتفات في العلم الحضورى بعضهم وكيف والمشهور ان الالتفات في زمان واحد اثنان شيئين محال فاعلم (قال المحاكات فالاول اضعف) اقول اما بيان الضعف في الحجة الاولى فهو ان الحجة القائمة على الدعوى الاولى ان الملازمة المشار اليها بقوله فان لم يحصل له شعور به

بان ادراك الحس المشترك ترك الذوق تفصيل الذوق وتفصيل الذوق ليس في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تفصيل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تحليها به والفرق بينهما ان العقل ادراك الصورة في الغيبة والمساهمة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذاتين ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواحدة الدماغ مع انه اذا خلفه آفة بطل الذوق بخلاف ما ذالحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل هو حصول الصورة في العصبية المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وما عده عند العصبية المشتركة وكما عند الحس المشترك فالجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيق مرارا قوله (فان ادراك المعاني دليل على وجود قوة تدركها) تقرر الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شئ من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر والاحس المشترك والخيال لانه لا يرسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأدى من الحواس ولا النفس الناطقة والالام بوجوده في الحيوانات النجم ولان مدرك المعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غير ما يدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها للصورة بقوة وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للتوهمين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لاتوابع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك قوله (ذكر علماء التشرريح) اعلم ان الدماغ من مقدسه الى مؤخره انقسام الى ما يخص باسم الاجزاء وانقسامها الى ما يخص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط فاعده في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

فهو ميت وليس يحيى بمجموعة اذ حال السكر والتوم الغالب كثيرا ما وصل الموت ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها قوله والالام ينقسم ولم ينقسم ظاهر الفساد اذا طبع ينقسم وينقسم من ادراك الشيء الموت والموت من غير ان يحصل له التصديق بانه موت اولي كيف والحيوانات النجم يحصل لها الالام والذو جند المحققين لا تصديق لها واما بيان

الضعف في الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستصاله الجعم بين الثلثين منطوقه لان اجتماع الثلثين المستحيل ان يوجد
في محل ثالث وهما يوجد احدهما في الآخر وايضا لا يبعد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجوده صبي والآخر
بوجود ظلي وهذا الفرق كاف في التمايز بين الثلثين ولم يلزم رفع ﴿ ٢٤٠ ﴾ الامتياز وهو الدليل على امتناع

الاجتماع وكذا قوله ولانه ليس
احدهما بالحالية والآخر بالخطبة
اولى من العكس ممنوع اذ لم يترجم
من جهة الوجود الصبي وكذا قوله
واما ان يكون صبارا عن حضور ماهية
تلك الذات ممنوع اذ السلم بمحصول
الشيء بوجهه لا يتركه وهو المشهور
ان تصور الشيء بالوجه هو تصور
الشيء حقيقة والعلم به وجئذ لا يتوهم
اجتماع المثبتين اذ الحاصل في النفس
هو صورة الوجه المتخالف له في الماهية
وايجاد العلم والعلوم بالذات اعماهو
في التصور بالكنه وكذا قوله لكن
حضور الشيء عند نفسه يستحيل
ان يتبدل بالفعل ممنوع اذ لا بد في العلم
الحضوري من التفات النفس الى
العلوم ولهذا قد يغفل النفس عن
صفاتها ولا تعلمها الا بالبرهان لا قد
تنكرها ولا تقبلها اصلا (قال المحمديات
فلان الاوليات الخ) اقول وايضا لم اراد
بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به
تقرير الامام (قال المحمديات ويصون
الفصل الخ) اقول وايضا ليس على
المستدل بيان ان مقدماته بديهية
او نظرية بل يكفي كونها معلومة
هذا صاحب المحمديات لم يذكر وجه
الخط في التزييف اقول وجهه ان
الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها
الاراد على المذكور في صورة الدليل
وايضا كلام الشارح يدل على ان

لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ
واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق والطول حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء
انفليظ ولا كانت الازواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة
في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الجزء
المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج
الثالث من الحد المشترك بينهما وامالي البطون فهو ان الدماغ نجويف
ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء
المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن
المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب
الفقرات متدرجا الى الصلبة وهو الخنق وقد ثبت العصب زوجا زوجا
من جنبيه موازيا ومصافيا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ وانفزع
فالدماغ كالعين والخنق كالتهرته والاعصاب كالاشجار على اطراف
الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والخنق والاعصاب
فالدماغ كالعين والخنق كالجدول والاعصاب كالانهار لما خوذ
من الجدول الكبار والاعضاء كالزراع اذ ثبت هذا التصور فقول
اراد الشارح اريين ان مبداء اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم
من الدماغ فذكر ان قوة اشم في راثنين ثابتين من مقدم الدماغ وقوة
الانصار في عصبتين مجموعتين عند جوار راثنين وهما الزوج الاول
من الازواج السبعة وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول
من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء
المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث
في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم
وايضا صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع
من مؤخر الدماغ واما وقع في هذا الخط لما رأى في بعض نسخ الكليات
وفي الشفاء هذه الصبغة بينهما وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي
نعرض لها الشروح ان هذا القسم منبت بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

﴿ او ﴾

حكم الامام بكونها رهاية فاسد اي دعوى ذلك باطل وما ذكره صاحب المحمديات ان ما ذكره
الامام من الدليل على كونها رهاية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه فيه الرجوع الى الوجدان (قال المحمديات
فقول الشارح الخ) اقول حل كلام الشارح صلى ما ينادو منه على ان الشيخ قسم الباطنة بثمان احيدها

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط واراد بالوسط الوسط في التصديق على ما يظهر من الفصل المصدر بالوهم والتبني وفي هذا الفصل في احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس مطلقا وكذا احتمال ٢٤١ ما يكون المدرك هو النفس بواسطة في احتمال ما يكون المدرك هو القوى الظاهرة والنفس بلا

واسطة ثم في الاحتمال الاول في الفصل الثالث في الثاني وهو المطلوب واقول في هذا الموضوع يتوجه امور اما اولها فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل حيثئذ في كلام الشيخ اشارة الى الفرض المذكور وهو حالة الانفراج اول الخلفة فيتوجه انه بالحالة السابقة عليه للذات كانت مدركة فيها والظاهر انه اشارة الى الحالة الحاضرة اي حالة الخضاطب واما ثانيا فلانه ان اراد بالمدرك ما يكون مدركا حقيقة لا بواسطة للادراك كما هو الظاهر لم يلزم من في كون المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه لا بقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة في الادراك لانها مدركة وايضا كلام الشارح او بقوة شيء آخر غير صريح في ان القوة الاخرى آلة وواسطة لمدركه وايضا لا يصح قول الشارح لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يباينه اذ الفروض ان القوى هي المدركة والشيء لا يباين نفسه وان ارادهم ان يكون مدركا وآلة للادراك حتى يدخل العقل والقوة فيتوجه ان كون القوى الاخرى آلة للادراك لا يقتضي كون

واحد لم يفرق بين الجزء للمقدم والبطن المقدم فان مبادئ الاعصاب الاربعة في البطن المقدم لافي الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما شئنا اليه ولما ظهر ان مبادئ اعصاب الحس الدماغ والخاع ومبادئ اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللسان اما باقي الدماغ او الخاع فالروح المصوب في مبادئ الاعصاب التي هي الدماغ والخاع آلة الحس المشترك وانما قل لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ لان بعض مبادئ الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او الخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان اقله آلة الحس المشترك الروح المصوب في مبادئ عصب الحس وتفر بره ان الحس المشترك كراس عين يشعب منه خمسة افرع وهي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها شغل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب اعني الدماغ والخاع وانقلب بالروح المصوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والظلال في نهر يتأدى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال لا معنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المتطبع فيه صور المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والافلا حركة للشيء لاختلاف حركة تكيفيات ولا نه لونه حركات المثل توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطلقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة المشعومة من جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم وبكامل الادراك وايضا لا بد من القول بمحصل مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم يتأدى منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذاتي لو حفظ الطعم الى ان تصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط مماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان فتشبهته مياها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

المدرك مدركة فلا يتم ٣١ الاستدلال بقوله لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يباينه على عدم واسطة القوى الاخرى في الإدراك وكيف يذوق كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة مع ان النفس مدركة المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لا يدرك المبدأ الذي هو فاعل الصور والادراكات

وابضا حينئذ لا يلزم من نفي كون القوة الاخرى آلة نفي كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها
واما ثالثا فلا بد الدليل الذي ينفي به كون القوة الباطنة مدركة سواء حل المدرك على المدرك الحقيقي او المعنى
الاعم يلزم منه نفي كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حل المدرك **﴿ ٢٤٢ ﴾** على المعنى الاخص او الاعم

مرا را قوله (قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة السمعية بالوهم)
الوهم سلطان القوى الجسمانية كان العقل ساطعا في القوى الروحانية
الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما لاف الجزيئات
لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والنخبيلات كما اذا رأى شيئا
اصفر حكمه بانه صل او حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه
مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسلطان القوى الحيوانية
لاجرم يكون الدماغ كله آلة له قوله (اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا) هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك
ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر
اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشئين يجب ان يدر كهما والجواب ان المتصرف
هو الوهم لا المخيلة وهو مدرك بالذات على ما مر في الجواب عن الثاني
قوله (واقول ان الشيخ ذكر في القانون) لما قال الامام وهذا شئ
ذكره في القانون كذبه في الغل بانه لم يحكم بالمغارة في القانون ثم بانه حكم
في الشفاء بان الحافظة هي المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم ان يكون
القوى سمعية وحاصلا كلامه انه ربما ينزل المعنى الجزئي عن الحافظة
وتنساه فيقبل الوهم بقوته المخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور
المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لان المعاني
الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فتعد نسبها اذ تعرض صورة
بعد صورة تذكر قطعا قوله (والحق ان الذكر الخ) كما ان لصور
المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة
ثم انخفضا في الخيال ثم ادراكا في حال غيبتها وهو النخيل ولا يتم
الايالاتين وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجسيم احساس
جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شأن الوهم وحفظ
وهو شأن الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ
بعد الذهول عنها ولا يتم الايالاتين وامرابع وهو استرجاع المعنى
بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يتجسم الى تجسيم احساس جديد
بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة
فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلاثة اعمال فكري تصرف في الصور وهو
شأن المخيلة وادراك للمعنى التمسى وهو شأن الوهم وحفظه وهو شأن

فلا يحسن قوله فبني ان يكون ذلك
الادراك بالمشاعر الظاهرة الخ وايضا
لم يتوجه الشارح تصحيح التبريع
في قول الشيخ فبني ان تدرك ذلك
الخ على ما سبقه لانه انما استدلل
على نفي الافتقار الى الوسط دون
الافتقار الى القوة الاخرى فلا بدح
امان تصديره في كلام الشيخ
اي ما اظنك فتقر الى وسط والى قوة
او اراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة
الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ
على نفي كون المشاعر والقوى مدركة
بالمعنى اعم بان اراد بالمدرك في كلامه
المعنى اعم والدليل على نفي كون
المدرك بالمعنى اعم القوة الباطنة
اننا فرضنا اغفال الجواس من الادراك
في الفرض المذكور فلم يكن القوة
الباطنة مدركة ولا آلة لكن بني
الامر الثالث على ما قررنا وايضا
لا حد ان يقول في الفرض المذكور
انما نسلم كون تلك القوى عاقلة
عن الاحساس لانه مطلق الادراك
واعل ادراك نفسها ليس بطريق
الاحساس بل يكون على نحو العلم
الحضوري كعلم النفس بذاتها ثم
تقسيم القوى الباطنة الى ما يكون
بوسط اي الوسط في التصديق
لا يحسن اذ ادراك القوى انما يكون
للبريات ولا يكون هناك كسب ووسط
الا انه لما ثبت بعد ذلك قسم

اليها على سبيل التمييز العقلي هذا ما عتدى في كشف هذا البحث (قال الشارح **﴿ الحافظة ﴾**

والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل) اقول واعلم ان الإمام جعل المدعى في الفصول الثلاثة
هو ان ذات الانسان غير اعضائه وامانه غير قواه فيصير الى ما سيجي بعد ذلك وحسنه كان الفصل الثاني

تستدركا محضاً قلبي مقصودة من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان بؤرة حليمة بان المدعى ليس مجرد ذلك في تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغير اعضائه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لوجعل الدعوى مجرد ٢٤٣ كونه مغاير الاعضاء لاشك ان ما ذكره الامام اخصر مما ذكره

الشيخ وبه يحصل مقصود الامام بقول الشارح وهذا هو الذي قرر الشيخ ان ارادته عينه بالفرق اصلاً فأكبره وان اراد انه عينه في المالك فلا ينافي اشتباهه على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعري ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل بصورة النقض فان المسلم هو ان في الفرض المسد كور كنا فقلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها أعضاء لا بعنوان انها مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفي الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم في الفرض المذكور اغفل الحواس عن الاحساس لاعتبار الادراك مطلقاً وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضورى كما يقولون في ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضورى انما يصح من المجرد دون المادى والامام في مقام المنع على الاستدلال فأمل (قال المحاكات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوم) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقبومة لنوع الجسم المادى اذ كل منها داخل تحت جنس الآخر ولا يتقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقته وحدة حقيقية لكن يحصل نوع

الحافظة فعد بان ان الحاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا قدر المتذكرة بالاسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد الدعيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الحافظة الاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاسترجعة كما مر في بحث الخيال قوله (واما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طي ولم يعرف الاطباء الاحداث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاوز للثلاثة لم يثبتوا هذه القوى الثلاث ولم يفرقوا بين المدرك والحاسط والمراد بهذه الاعضاء هو التجاوز الى الان في الخلق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الالهية تخالف له ذكره اولاً من انه استدل لال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما يذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخر اخرى وتوسط ثلاثة ضرورة انما لبست الاجسب الموضحة قوله (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكده لما قبله فالواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تفرض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تفرض معانيها الى الوسط وهى الوهم اولى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المنصرفه فيهما بما يتركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وبمعنى بالاجرام اما مادية وتخص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتفعة الى اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من مخاربة الاخلاط وقايقها ولما كان المعانى بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفها بما ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقها بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

الانسان وتعيينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شيء والمحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلو كان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقبومة لنوع الانسان والانسان مركب في الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الذهني بإزاء التركيب الحساري وعلى وقفه حتى أنه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عن المادة والصورة بالمعنى العام والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال المحاكات أخاص الخ) حاصله ان التخصيص باللس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تفر ٢٤٤ الشارح نوع مساهله

اذقوله اذا الادراك انما يحصل بافعال المدرك على ما سيظهر انما يد اذار يد بافعال المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية قسم الادراك باللس يقتضي ذلك لا نال اندرك باللس ما وافقنا في الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض في المراج الثاني باطل لان المدرك لابد ان يكون امرا شخصيا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المراج شرطا للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد وتغير ذلك انهم لم يجوز واكون ماهية الصورة حلة فاعلية للهيولى وجوز واكونها شريكة لها وشرطا لتأثيرها على ما صر في النط الثاني (قال المحاكات لما قال اول الخ) اقول وهذا التوجيه خلاف ما في كلام الشارح لانه قال انما اخذ الشرح من الافعال النسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لفرضي تذكره في الفصل التالي لهذا الفصل والفرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدلل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لئلا يتبين لك ان تلك النفس

الحس الظاهر ووسط المنصرفه فيها ثم اعترض عليه بانه بيان خطاى لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غ- برتام لان السمع واللس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ ليكون الشم والصبر فيه اول بان يجعل في مؤخر الدماغ لكون اللس والسمع في مؤخره مع ان الحاجة الى اللس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في الجواب يف فلا رد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الاينا للترتيب ونسبها على العتبة الالهية في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر اراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبث من الجزء المقدم من اله ما غ وبه حس السمع فهو الذي ذكرنا فبقا قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من التباس قوله (والمحة التي اقامها العاضل الشارح) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فاطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هذا لمطعم وهذا المطعم هذا الملبوس وبديهة لا عقل فاعية بان الحكم بين الشئين لابد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الما لون وهذا الملبوس ملبوس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكل ومدرك الكل النفس فيكون هي للدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك ولس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات والجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن انقسام صورها فيها قوله (وهذه غير متباعدة الذات) ان اراد بالتباعد بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات الجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في القوى الحيوانية لما كانت متباعدة بحسب الموضوع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي متبادى افعال مختلفة فهي

هي انت فاك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية . انواع .
 عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر التعلق لان ماهيته غير يمتد الى ان يتبين فبعيل النطق من قبيل الالفثال النباتية من جهة عدم تبيينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان حال فلم استدلل على النفس بالمزاج

تم ان المزاج كالطافى غير بين فاجاب بانه وضع لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذى موجبه الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون بالفعل البين الثبوت على ٢٤٥ ماذكرت آنفا لان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت

ان الاستدلال انما هو بالافعال ليندفع عما اجاب به صاحب المحاكات (قال المحاكات وتوصل جواب الخ) اقول فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا ان مزاج المولود مغاير لنفس الابوين اذ حاصل الدليل يرجع الى ان الخ مع تقدم مغاير للآخر ومن قال بان المزاج هو النفس يقول بان مزاج المولود عين نفس المولود عني ان كل ما تنبؤونها اتم الى امر آخر مغاير للمزاج وتعودها باسم النفس تنبأ الى المزاج نفسه ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال الذى قرره الشارح اذ المذكور في السؤال هو انكم تقولون ان النفس التى هي صورة الحيوان جاهزة لا سطة قصاته فالكلام في جامع الاسطوانات التى هي النفس الحيوانية لا في جامع اجزاء النطفة وكان في كلام الشارح ما يشرع بعقلية ايضا عن ذلك حيث قال في آخر الفصل وبالجملة فالفرض على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحفاظ شئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج يحتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى (قال الشارح فقول الشيخ

انواع واما القوى الانسانية فهى ليست تختلف في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا قال كانهما اصناف وهذه مشابهة قد اکتفى فيها بتفريب ما لا يتحقق قوله (فنقواها مالمها بحسب حاجتها الى تدبير البدن) لاشك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فانبوا لنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من الملا الاعلى والفعل من العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التى بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظرى والقوة التى بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملى واطلاق العقل على القوتين بالاشترک اللفظي لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الافعال والثانية مصدر الفعل او طريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بامور متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظرى الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التى لا تتعلق بعمل كاملا بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذا القوة وقوة ادراكها الارادى التى تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم والعمل واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلئ واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو يستعين في ذلك بالعقل النظرى اذا العمل لا يتأتى بدون العلم مثلا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى كلئ ادركه العقل النظرى ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئ من الرأى الكلئ كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى ايضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق في العلم بذلك الجزئ فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

في الشبهة الخ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم التماثل بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطوانات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة ان النطفة ليست هي البدن بل اراد ان قوله نمحي ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تسعد لقبول نفس الخ بمخالف

ان الادراك ليس فعلا للدرك وثرامن آثارة بل الادراك اما كيف وانفعاله او اضافة وليس من مقولة الفعل ولولم فلاشك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبقة بادراكه وان اراد ان ايجاد العلم والادراك من المفارق كان علة غائبة ﴿ ٢٤٨ ﴾ لتصور الحركة

ففيه ان افعال المفارق ليس معللا بضابته راجعة الى السبخل والا لزم استكمال العالي بالسافل وذلك باطل على ما سيجي في النقط السادس ثم يرد على قوله امكن انفسك الحركة عن الادراك كما في النبات ان المراد بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس في النبات انفسك الحركة عن الادراك بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون الادراك على ما استعمله اولا وافترضه قوله ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجهما الى الادراك اذ الكلام في الحركة الارادية لانها التي يذكرها الشيخ ههنا ونقصي لبيان تقدم الادراك عليها ولولم ان ادراك الحركة جلة غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة فلان لم انه علة غائية مضافا حتى يلزم احتياج الادراك الى الحركة وعدم تحققه بدونها والاصوب ان يقال معنى قول الشارح وكذلك لم يكن النبات مدركا انه لمسakan فائدة الادراك والحكمة المتينة عليه الحركة الارادية لم يكن النبات مدركا لانه غير متحرك بالارادة ثم جعل كلام الشارح على انه وجد آخر لتقدم الادراك على الحركة بناء على ان فائدة الشيء مرتبة عليه ومتأخرة عنه لا بل لا يمكن قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر (قال المحاكمات

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصاد على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل العقل بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا حصل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستندا وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد بيني للامام ههنا بحث وهو انه عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن والقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم مستعده وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صحت منها تدبر البدن وقوة اخرى لاجلها استعدادت لقول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله (وذلك حتى يشتمل مع مخالفة المتن على التساكن الصريح) اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتغاله على التساكن فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم يساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو متناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالايوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشمورا به اصلا ثم اذا شغل الحد الاوسط بشعره ور بما يكون مشمورا به بوجه ما شعور انصور بانم يصدق به فالشعور المتأخر هو الشعور بالتصديق والتقدم هو الشعور التصوري فلان تناقض قوله (او ان الحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكلم) اما بحسب الكيف فللمعرفة التأدية وبطوؤها هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع إلى من المبادئ الى المطلوب ور بما يبطؤ في فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثابتة فكيف يتصور فيه معرفة تأدى من المبدأ او بطؤ وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكلم والكيف اما في الكلم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع في زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

وامان الحركة في نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلي اولى ﴿ لما ﴾ بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك لانفسه فاما يصح على القول بالشيخ وسيظهر انه باطل لانه مبنى على القول بتعدد وجود الطبائع في الاعيان حقيقة

(قال المحاكات تصریح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين في الزمنة فلم يخرج الـ اخذ الحركة الارادية ﴿ ٢٤٩ ﴾ في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما

على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلنا بدئي فصلين متساويين في الزمنة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهم الازمان للفصل الحقيقى الحيوان فممكن عنده وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليكن بل وربما تناقض على ما ذكره الشارح من ان الحركة علّة غائبة للادراك اعم لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجهه اللهم الا ان يقال اراد انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكات وهذا التقدير كاف) قول للامام ان يقول كل حركة ارادة متوقفة بدارك بدون العكس الكلى اذ لا شك انه قد يصفق الادراك بدون سبق الحركة عليه فيقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يمكن لتقدم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفي عبارة تالى آخره) اقول اراد بالبدأ

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحدس يضع المطلوب فيتصل بالفعل الفعل فيغرض منه عليه البدأ المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح وقد اعتبر الاختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأديف وهو بعد زمان الحدس فكيف يمكن ذلك واهل توجيهه ان بعض الناس ربما يكتفى في العلم لمطوب العلم بالمبادئ المترتبة على سبيل الاجمال للطائفة ذهنة وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطاها بالسال وهذا يستدعى زمانا فيكون الاولين سرعة التأدي والآخرين بطؤ. والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في العكس اكثر من الثانى وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يتخفف سرعة ويطؤ. فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فافكر ان ربما يشابهان في السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثانى يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأديف وبطؤ هسا ووجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فمجرد من الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعاقب بقوة النفس فكما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله (ثم شرع في تقرير الجهة) للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا يتجسم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شيء يمكن ملاحظة الصورة من غير تجسم كسب جديد فلكل صورة اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في غيرها لا يـ لى الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الانفس حصولها فيها فيسهل غفلتها مع حصولها فيها فتبين ان يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة وبسبب جسم او حساسا ولا نفى لان النفس في المعقولات باقوة في بعض الاوقات ولما ان لاحظ الصورة المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزانة لصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذا هننا موجود ترسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل والفعال وقوله واما في القوة الوهمية لادخله في الاستدلال

مبدأ الاشتقاق والانتزاع ﴿ ٣٢ ﴾ لا بالمبدأ بمعنى العلة فلا يرده ما اراد بالفصل مايقام مقامه بناء على ان الذاتى لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه (قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ما ذكرنا ما يدل على ان ادراك البجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على الحصول في العقل فكلية في

في ضارح صواب المحاكات ان وقعت بمعناها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند تبويبها ان الحصول بنفسه عند العقل على ماهه ومصرح به عبارة عن العلم الحضورى قوله فاذا تصورناها عقلا ان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بينها في محالين منظور فيه اذ لو كان العقل لحصول نفس الشيء عند ٢٥٠ العقل لا يكون هناك حلول (قال

المحاكات فهو تعريف الخ) اقول لا صواب ان يقال فلزم ان لا يكون متكبسا على ماهو الظاهر من كلام المشرح واما ما ذكره فيرد عليه ان الاخص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعمال لو كان العلم ذاتيا للخاص وهو متبوع فيما نحن فيه لا بقول العلم مطلقا لكونه اكثر افراد كان اظهر مفهوم من الخاص لا نأفول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العلم من جهة اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف العلم ولو سلم فنقول سيجي ان هذا التعريف لفظي وفي انشعابات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالآخر مفهوم وما يتبوع معرفته على معرفة المعروف (قال المحاكات كحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام مشعر بان حين التخييل يكتفى بحصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك وهذا خلاف قصر بحثهم ويمكن الجواب بالمراد بيان الحضور عند الحس الذي له دخل في الادراك سواء كان كائنا ام لا فهنا الحضور عند الحس المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخييلي فاعلم (قال المشرح ان كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر خارجي يكون متشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراكه بمجرد ادخاله فيه مع انه

وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المتفصلات ثلث احوال ذلك الحس والوهم بالقياس الى التخييلات وما يتصل بها الاحوال اثنتان حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسبائها زواياها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زواياها عنهما لاص الحزائنة فكما ان الوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تتحقق الاحوال اثنتان فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات وجود آخر مابين لجوهر انفس وحاصل الجواب ان الجسم قبل الجزى فيمكن ان يكون الادراك في جزء والحزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بان يتنقل بينها من الخزانة فان تنقل الصور والارض محال بل با بحث ثل تلك الصورة لتخزونه عند المدركة وحدث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر ميسر فهو ان النفس اذا عادت بعد اذهول الى الصورة المرتفعة في العقل الفعل يفرض مثلها الى النفس لكن لم فاقم ان يفرضها منه لم لا يجوز ان يكون من امر ميسر كما في الخزانة فنقول لاهم لم يحسبوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العنقي من شانه فاضة لمعولات اقتصرها عليه حتى لا يلزم مهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه قوله (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون مفارقا لجواز ان يكون نفس واما لخارج عن جدرها وهو النفس يجب ان يكون مفارقا قوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت موجودا قد ارتسم فيه الامة ولا تاراد يسار كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس باقنفس اليه والادراك بحسب الاصل بينه وبين النفس ولما كان جميع المعولات مرتسما فيه فادراك النفس بعض ما فيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب قطع الفيض لارضاضها عنه اي شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما كان المرأت اذا حوذو بهاشي ظهر فيها صورته واذا حوذو بها شيء آخر

لا حاجة فيه الى الانزعاع على ما يصرح به فينتج حل الكلام على ان الخارج النفس وهو زالت
التصل الا لازم في الانزعاع مد خلا فيه واستفادة الامر الخارجى منها على تقدير ان يكون حصول الشيء في الذهن
علة لمصولة في الخارج كما اذا تصور الهيول السرى فمستعد ادراكه مجردات الخارجية عن النفس ومختلفها داخل

في قوله اولم يكن فيه قليلا مل (قال المحاكات لانهما في الماهية الخ) اقول لا يلزم الاتحاد في جميع العوارض
والاوازم بل في لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلي غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم
الوجود الاصيل وعوارضه ٢٥١ وكذا لا يلزم اجتماع المثليين السخيل لانه انما يكون مستحيلا

من جهة لزوم ارتفاع الانثنية والتمايز
بينها بالكلية وهما احدهما موجود
بوجود اصيل والاخر بوجود ظلي
فتسايز ان (قال المحاكات بخلاف
ما اذا كان الى آخره) اقول فيه بحث
لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالذات
هل هو الصورة الذهنية ام الامر
الخارجي فذهب الشيخ والفارابي
الى الاول وصرحا به في تعليقاتهما وذهب
اكثر المتأخرين الى الثاني وميل الشارح
والامام اليه كما يظهر في ذيل هذا
البحث من ان البصر هو زيد الخارجي
لا الصورة الحساسة منه ولم يذهب
احد الى ان المعلوم في الموجودات
الخارجية هو الوجود الخارجي وفي
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من
كلام صاحب المحاكات ثم يعتمد
الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما
هو الوجود بالذات في الذهن وما هو
الوجود بالذات هو تلك الصور
المرئية واما الامر الخارجي فانهما
هو معلوم بواسطة ان الصورة
المطابقة له موجودة في الذهن وايضا
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج
فالمدرك حينئذ ليس الا الصورة الذهنية
كافي الرسام والوجد ان يحكم بعدم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد
الفريق الثاني على ما سبق في الكلام
الشارحين انه لا شك اننا اذا ابصرنا

زالت الصورة الاولى ونسبها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب
زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله (الا قوله)
هذا الكلام دل على وجوده بسبب بعض العاوم على النفس ذكر الامام ان
حاصل المحجة ان الانسان يصبر عاليا بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا حقيقة جهة اخرى اشار اليها الشيخ
في الشفاء لاحاصل تلك المحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد
العدم يمكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعلا فلا بد
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان المحجة دل على انه محل الصورة
العقلية فليزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجاهل يتمتع ان بعض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد
الاوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار لدلالة
المحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل نخنه قوله (قال)
الفضل الشارح اراد هذه المسئلة (قال الامام هذا البحث انسب بنظر
التجريد لانه بحث عن مجرد النفس الا انه لما ثبت ان العقل خزانة
لنفس وكان ذلك مرقفا على ان النفس ليس بجسم ولا جهة في ذكر
دليلا على ذلك من غير حاجة الى محط التجريد فخلصا للمعلم عن ورطة
المحيرة فابس هذا البحث هنا مقصود بالذات بل بالعرض قال الشارح
محط التجريد ليس موضوعا لبيان تجريد النفس عن الجسمية بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات
ههنا لان الكلام ههنا في النفوس العرضية والسموية وانما وقع هذا
البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انما ذوات انفس
بهذه الصفة لكن قوله ههنا اولانها جوهر مفرق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شئ بغاير البدن واما
مقارنته عن الجسمية فانما ذكرها ههنا فم قد اثبت بعد بيان مقارنته
للبدن كالات لها ذاتية كالتعلقات وكالات آية كالات حساسات وبحث
ايضا في محط التجريد عن كالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المقارنة
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالتحجج عن الكمالات
مشترك بين الفطنين ولكن باعتبار ان قوله (اشارة الى تمهيد اصل كلي)

زيدا كان البصر هو زيد لا الصورة المنطبعة في الجليدية او غيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون
من البصرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هي مرآت للملاحظة الامر الخارجي
اقول وايضا المتكبرون لوجود الذهني وارتسك الصورة فالتبرن بالعلم والادراك وقد تصبدي بعض الخططين

من المتأخرين للتوفيق بين المذهبين وخلص ما انفاد في ذلك اننا اذا ادركنا شيئا فلا شك انه ليس لنا الثبات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بتشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها في الذهن وحيث نقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ من قال بان المعلوم بالذات هو

الصور الذهنية اراد بها الماهية الموجودة في ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية لمطومة شائع وقد صرح به صاحب المحركات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي دون الصورة اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة من حيث انها صورة اي الماهية المذكورة فلما فاة وانت تعلم مما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حل الخارجي في كلام المتأخرين على ما يقابل الصورة من حيث انها صورة على ما قلنا انما هو على الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع المفاهيم موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة وكيف يذهب حافل الى ان المعلوم هو الامر الخارجي بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيرا ما يدرك كما لا وجود له في الخارج وهو انه لا شك ان الماهية والاتصاف الى الماهية الموجودة في ضمن الصور الذهنية بالذات وكذا لا شك ان الموجود في الذهن اصالة وبالسذات هو تلك الصور المرتبة فيه وانما الماهية موجودة في ضمنها فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بالمعلوم بالذات ما كان موجودا في الذهن بالذات وقد عرفت

حاصله ان الحال ان تقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم يقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحاصل فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى قال كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا قوله (شرح في تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس ينقسم الى اجزاء متباينة في اوضاع لانه لو كان كل معقول منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فلما ان يكون متساويا بالفعل او بالوقوع فان كان منقسميا بالفعل كان لك لاجزاء متباينة في اوضاع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مثقلة على اجزاء غير متساوية بالفعل وانه محل وعلى تقدير جوازه فهو مستمى على المألوف لان كل حلة متساوية او غير متساوية فالواحد موجود فاما بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة اوسع مما كان متساويا بالقوة فهو محال على ما سألنا ومع ذلك فاطالبون اصل لا انقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة اوضع في المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع نتج ان النفس ليست بجسم او قوة جسمانية وهو المطالبون لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متساوية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المقسم بالقوة فانه سببه وما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء ولا يتشبه الدلالة في جمع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فاما نعم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لسائر اي لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض الحاكم بين الاشياء لا بد ان يتفعلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانيا فلانه يمكن في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله ببعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

انه الصور لا شك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اي الماهية الموجودة في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتقا اليه بالذات بتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في انه الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا اليقيني صمي ان ينطق في مواضع (قال الشارح والجواب عن الاول)

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولاً بوجوه ثلاثة احدها ما ذكره صاحب المحاسنات اولاً وثانيها انما نحن في
ان بعضاً من الصور مطابقة وكانت علماً وببعضها غير مطابقة وكانت جهلاً وكون بعض الصور جهلاً على
ما ذكره من الشق الاول ليس ٢٤٣ نَحْذَرُوا بَلْ هُوَ واثقاً ته على تقدير تسليم ان شيئاً من الصور

لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك
اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق
المدرک الذي هو طرف تلك الاضافة
اذ المدرک على هذا التقدير يكون
موجوداً البتة لكن ينقص ما منع آخر
منه وهو ان الاضافات متممة الوجود
في الخارج على ما تقرر في موضعه
واختاره المحققون ومنهم الشارح
واذا امتنع وجود النسب والاضافات
في الخارج فامتنع وصف الادراك
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة
لذبتصبر في المطابقة اتحاد المطابق
والمطابق بالماهية والمحقق في الخارج
ليس اما هو طرف الاضافة الذي
هو المدرک ولا اتحاديتهما في الماهية
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفاد
الجوابين مما من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان الصورة
منها ما هي مطابقة للخارج هي العلم
ومنها ما هي غير مطابقة للخارج
هي الجهل فكان اختيار الشق الاول
والترجم ما ترجمه الامام من كون
بعض الصور جهلاً اذ الكلام
في مطلق الادراك المتساو للعلم
والجهل وثانيهما من قوله فاما
الاضافة الى آخر ما فاقده لكن لا يخفى
على الناظر ان سوق الكلام لا يلزم
حله على الجوابين بل يجوز اما على
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو ائتمنه
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجرداً بل
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فيمن ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرد قسم فيما ينقسم بالوضع واو
قبل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقاً فانه
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل فننا اللازم ليس
عدم انقسام المحل مطلقاً فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام
الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فكيف
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة **قوله** (واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل) اورد الشيخ به هذا الفصل سواء بين علمها
الشارح على احوالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المفول
لا يجوز ان يكون متشعباً لانه لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الى المتشعبات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى انواع فهذا احتمالان واقول
الاحتمال الثاني غير آت لما بين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
يحمل قسمة الكل الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى انواع
مختلفة فلا تدخل تحت الانقسام الى المتشعبات لا قبل المراد انقسام
الجنس الى اخصه الانواع وهي متشعبة في الطبيعة الجنسية لانا نقول
هذا لانقسام جملة الشخوص في الانقسام الى اخصه الاصناف
وانقسام الجنس الى اخصه انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلاً
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشبه على السائل ما اوردته المحلل
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المقولات غير منقسم لكان جميع المقولات منقسماً الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال واللازم احاطة العقل بما لا ينسأهي

آخره ثم الكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى
الجواب بتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علماً بالاتحاد في الماهية بل انه ان يفسر
الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لا بد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الإيهام المقابل للصورة

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بعين ما ذكره اذ التسمية التي هي متعلقاتها غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عندنا تصاقف الادراك بالعلم والجهل ماهو بمعنى نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى ٢٥٤ ﴿ تقرير الشارح حيث قال

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا موحدة ظاهرة اذ الملازم بما قررنا ليس الاعمى كون الادراك بمعنى الاضافة علما وما عدم كونه جهلا فلا يلزم ذكره استطرادا هذا هو تحقيق ما ذكره الشارح ويرد على ما ذكره صاحب المحاكات لانه ثبته عليه بقوله فيما سبق ان هذه العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل في عدم مطابقة الصورة الذهنية للتحقيق الخارجية ولو سلم عدم دلالتها على الحصر فلا فرق من عدم دلالتها على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة الصورة الذهنية للامور الاعتبارية (قال المحاكات اذ او كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الامور موجودة في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من تقرير الشارح ما اشترنا اليه ويرد على ما قررناه ان كون المدرك لا يكون الامور موجودة في الخارج مما الزمه الامام دلي هذا المشق حيث قال وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج وبنى عليه جواز كون الادراك مطلقا هو الاضافة فلا يمكن دعوى فساد بل الظاهر على ما اشترنا اليه ان يحصل قوله لامتناع وجودها في الخارج اشارة الى ما اختاره من ان الاضافات غير موجودة في الخارج والارم التسلسل ثم كون الصور الادراكية التي كانت

ومع ذلك فهو مشتمل على المطالب فكأن سائلا يقول لانتم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المقول منقسما بالقوة ويكون حالا في المنقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المقولة فيجب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسأبني له من يد تقرير قوله (تنبيه على فساد هذا الاحتمال) وتقريره ان المقول الواحد اذا انقسم قسمين فلا يتخلو اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المقول في العقل او لا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل مقسما لحصول ذلك المقول في العقل ضرورة الفسادة بين الشرط والمشرط فلا بد ان يكون في المقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزء آخر لانافرضنا انقسام المقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار او عدد وجب ان يكون ذلك المقول متعاقبا لماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون محسنا للقسمين لان متعاقبا للطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا بخلاف الثاني ايضا باطل والا لكان الصورة المقولة مقسمة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن تدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفرق الجمع قبل الانقسام والتفرق بعده ومن عروض المقدار عرض الزيادة والنقصان لان في اقر من ذلك المقدار لا غا فلا اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في عقل كالكمل لحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخرى في المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون لصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وجب ان يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لعقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل في لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولة ذلك المقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا او كان حصول القسمة شرطا لمعقولة كل شيء

منشأ لانكشف الاشياء عندنا ليست صوراً قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرميا من اجلي ﴿ وليس ﴾ الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن ما لون بطوم قائمة بالمعقول او بالخيال ولا حاجة الى تخصيص الادراك بالعقل بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ما ذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فلا ادراك

ليس تلك الصور بل هذه المسألة انه لم يجوز ان يزن الادراك تلك الصورة بشروط مقارنتها هذه الحالة وقد
نكس هل في قوله فاستبعد انطباع الكبير في الصغير الى آخره ومنشأه اسقاط كلام الشارح من البين وفي قوله
لانها لا تخص الاباشية ٢٥٥ صغرة مساحة اذ العظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكات

بل بلا حظ) اقول ويمكن الجواب
عنه بأنه يجوز ان يرسم من اعظم
المقادير مقدار صغير ويكون ذلك
المقدار الصغير بازا اعظم المقادير وكانت
مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة
ما كل اصغر من المقدار الاعظم ارسم
منه ما كان اصغر بمقدار من المقدار
بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول
لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن
فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله
وهكذا ومن لمعاوم انه لا يمكن
ان يزيد مقدار الصورة المرسمة الى
غير النهاية بل اذا وصل الى ما يساوي
محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة
اشكل امر الادراك (قال المحاكات وهذا
الجواب الى آخره) اقول ويمكن الجواب
عن الاول ما ليس مقصود الشارح
بهذا الجواب حسم مادة الاراد
بل ليس كلامه الاعلى خصوص
تقرير الامام حيث اورد ذلك ومكون
العمل متديرا واشار الى الجواب
الحاسم في الحارة من ان الحاصل
صورتها لا عينها وان كانت الصورة
مطابقة له في الماهية لان اتصاف
الحل بالحال انما هو من لوازم الوجود
العيني للحال لا من لوازم وجوده مطلقا
واراد بالوجود العيني او الخارجي
ما بدأ اول ما هو الخارجي حقيقة
او بما يحس وحدث الخارجي في ترتيب
الاتوار كان ذهنيا كوجود الصور

وليس هو المفروض بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم وكذلك
يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بافراده
معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له
في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم
الاول مستدرك لانه يمكن ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن
مجردة عن الواح في المادية هذا خاف فلا دخل لا بطلان القسم الاول
في ذلك اصلا الثاني انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة
مفشة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون
الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة
العقلية لما كانت قائمة بانفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه
العوارض كما يعرض للعقل المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض
له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لاهو اسطة عروضها لمحلها
نسلم ولكن لانسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه لعوارض بل
الذي يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله (لنم الفرق
بينهما) حاصله ان لصورة الحسية والخيلية تنقسم الى اجزاء شبيهة الوضع
ولا حظها النفس وبغير بينهما فلا ترسم فيما هو كذلك وهذا بازن
ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها
كذلك ففقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا يعني
المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية منه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يرجع
الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست
بذات وضع فلا يقوم بذو وضع وابطال ايصديق ان الصور الخيلية ذات وضع
لان من الصور الخيلية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى العدومات
فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة
التي هي الاجزاء دل على ذلك قوله (واعترض الغضل الشارح)
هذان اعتراضان على دليل نجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز
ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة
العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتخصصها وحلولها فيها
وعرضتها ومقارنتها لاسر الاعراض الحاملة معها في النفس اعراض

في الذهن واما وجود الشيء بصورته لانه لا يتصور فيوجد الادراك لا لا اتصاف والاول بوجوب الاتصاف لا الادراك
الاذا التفت النفس اليه فيصير مدركا لكن بالعلم الحضورى لا الحصولى وعلى ما قررنا اندفع لزوم التفت بلوازم
الماهية والمقولات الثابتة حيث لا يتصور وجود خارجي للصفة والجواب عن الثاني بأنه منع واستبعد بجواز كون

الاستدراك ما حصل فيه الاستدادة الشخصية لا ما حصل فيه الاستدادة مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل
الشخص الذهني من جهة الاستدادة فان قرى بين الشخص الذهني والخسار حتى كان رجوعا الى الجواب الحاسم
للهم الا ان يقال المراد بالاستدراك ما حصل فيه شخص ٢٥٦ من الاستدادة دون الشخص الذي

هو الصورة الذهنية له ، هبة
الاستدادة وفيه تكلف لا يخفى
(قال المحاكات واما الجواب الخ) اقول
يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى
كلامه اما لان ان الحار ما حصل فيه
الحرارة اى شئ كان بل ما كان قابلا
لاستقبالها عنها وانما فاد بها والحاصل
ان استعداد المادة شرط الانصاف
ولعل القوة ليست قابلة للانصاف
بها ولا ينافى ذلك كنهها فاعلم
بحصولها فيها فاعلم حاول الشئ
في الشئ مطلقا لا يكتفى في الانصاف
بل لابد مع ذلك من قابلية ذلك الحبل
للاصناف واراد بالافعال الانصاف
وايضا الحلول الذي يكون منشأ
الانصاف هو الحلول الذي يكون
الحل خاليا عن ضد الحال بهن
الحلول لحلول الحرارة في الجسم
العنصري حتى لا يكون هذا اجتماع
الضدين وليس حلول الحرارة
في القوة المدركة هذا الحلول انه هذا
الحلول يحل ضدها فيها عند
تصورها معا فاذا اكتفى في الانصاف
بجرد الحلول ولم يشترط الخلو من
الضد لزم اجتماع الضدين عند
تصورهما معا وهذا شذو آخر للتع
المذكور (قال المحاكات قال الامام
الحجة التي الى آخره) اقول يمكن منع
لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل
المذكور انما دل على ان المدرك لا بد

غريبة عن ماهيتها فلو اسهل حلول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة
اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحل حصولها في النفس لتجرد ايضا
ووابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض
ليست مادية الثبوت اى لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكتفى
في بيان تجرد النفس لان كل حال في القهبر ذو وضع واليد اشار بسبب محله
الى آخر ما ذكر ولم يحتاج الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام
محله او لا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى
اوردتها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستدراكه من قياس واحد والامام
استنتج من قياسين واعلم ان الطاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة
الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اختلاف المحققين
لكن يمكن رفض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها
قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا
حلت في عين فان كانت احدهما متعقبة الى اجزاء متباينة الوضع لو كانت
مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر
واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذا وجدت في النفس هي عين
فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها
وهل النسبة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق
مع اننا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم
فان الصور والاعراض متعقبة اذ الصورة المائنة لا يجتمع الصورة
الهيوائية والسواد لا يجتمع البياض وصورها في العقل يجتمع بهن معا
بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما
الصور الفسائية فتقول النفس منها العظيمة كقولها لا صغيرة وايضا
الكيفية الضعيفة تنمى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة
الفسائية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زلت لا يحتاج
في استرجاعها الى تجسم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذ اذلت
بحاجتها الى مثل السبب الاول قوله (وما اعترضه المستفاد)
هذان اعراضان على دليل جمعي اقوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم
الجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء لتبانية الوضع متفوض بالهوى
التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجمجمة والمقدار والوضع

ان يكون موجودا في غير الخارج واما انه لا بد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم قوله

من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في المبادئ العالية وهذا اول
بما ذكره الايام لاين ما ذكره انما يرجع الى النزاع العقلي في ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ما هو بعد الاتفاق على ان

حين الإدراك حصل صورة حرة تسمى وحصل اضافة وحيد لا وجه للاحتياج على انه اضافة لاصورة على ما فعله الامام بل لا يكون ذلك وظيفة المقسام اللهم الان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو للصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان

الناسق او غيره اذ من العلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امر اعتباريا محضا بمعنى ان لا يكون له منشأ النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل (قال المحاكات وانا اقول الى آخره) اقول لا يدفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم ما ذكره الان حين الادراك بغير المدرك عند العقل وينظر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين (قال المحاكات والجواب بالفرق الخ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يتجه لو اجري الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحاصل فيه ادراكا حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحاصل فيه كالتفكير فانه مدركة للصفتين القائمة بها فلا يتشبه هذا الجواب بل الحقيق في تقرير الجواب على ما يطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للدرك لا الشيء على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لاصول حصول الشيء على الاطلاق ان قيل حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك ولما كان هذا الامر بلفظ الادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله (بل بغيرها) كما يقال الوهية انما يدرك معنى المحسوس كصدافة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة ببعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى انواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل الى الجزئيات وما منقاه هو قسمة الكل الى الاجزاء فابن هذا من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكل اما مقومات الجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكل المتقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليهما مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انهما تنقسم بانقسام آخر فلا بد من ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدلتنا به على تجريده محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا غرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الموضع على ما نقرر من كلام الشيخ وشارحه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك قوله (استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفصل) لانه ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخفى ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفصل اولا فان لم يكن بالقول بل بالقوة ثم الدليل سالحا على التعقل وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه رد انما ذلك لو كان ﴿ ٢٣ ﴾ هذا تفسيرا حقيقيا اذ لا بد حينئذ من حل المدرك على معنى الشيء الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق على الجسم فلا يلزم ما ذكره ولفظ الصورة لا يدل على انه المراد ما ذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد

بعض سر سرح في تقريرة الى جوابي اخذ هما مختص بلادراك الحضور على ما هو للظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ان ترسم الصورة في الدلو وتوجهه ما قرره صاحب الحاشيات وثانيتها ما يقع مادة الاشكال على ما وجهنا واشار الى الاول بلفظ الصورة ﴿ ٢٥٨ ﴾ والى الثاني حيث قال لا شيء

على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان البصر الخ) اقول هذا الجواب بما يصح على مذهبه من قال ان البصر بالذات كالعلوم بالذات هو الامر الخارجى وامان قال بان العلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجى ولهذا يرى المبرسم شيئا لا وجود لها في الخارج اصلا ولا يمكن تحقق الابصار حينئذ حقيقة نعم لا يتحقق البصر المهم الا ان ينحصر كلامهم العالم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان السهل هو ان زيدا الموجود في الخارج بمصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مصر بالذات فغير متصور والسند حديث البرسام وحل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فاقول (قال المحاكات والمرا من افواشي الخ) اقول حل افواشي الغربية على ما ينحصر بالعوارض الخارجية والبا علة على ذلك ما سبب كره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشراك منزعة عن الواحق المادية الخارجية هذا التفهيم لا يلائم كلام الشارح حيث لم يستل الا لوازم الماهية واوكان لوازم الوجود الذهني خارجا عنها ايضا كان ينبغي ان يقول ولوازم الماهية ولوازم الوجود الذهني لا يكون غريبة وايضا لا يوافق ما سيجي ان الشارح جعل قول الشيخ الخ لا يلزم ماهية عن ماهية تفسير الواحق الغربية

الامام في صدق كلمة الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل المتعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك فكان الهوى بالنظر الى ذاته موجودة بالقوة وبحسب اقوال الصورة موجودة بالفعل قوله (بشرط سبب كره) وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة ان الموجود في التعقل لا يكون قائما بالذات بل بالفعل فالملطوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما ولا فلا نمر عليه مع غيره واما ثانيا فلان معقولته هي كونه مقارنا للعقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قبل لانسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لا يكون عاقله المقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المقارن للعقل فالمدعى ان كل معقول عاقل لا للمعقول اما ان يكون هو العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا ولا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارن معقول لما ثبت ان المادة مازنة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو لم يمكن ان يكون عاقلا لا يمكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارن معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية تقارنت للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله اوشى آخر ان كان يحمل على الصورة للمعقولة نظر لان قوله اللهم الا يكون ذاته بمنزلة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحسب ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان بما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا بعد وجود المانع كالمادة اوشى آخر لو فرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤال ايجس المانع في وهم وتفيه وكذا في قوله اى ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لا يمكن ان يكون المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولائمة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المنافع قائم حال لما ثبت ان كل معقول فمن شأنه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما

وايضا افرقة بين الواحق الذهنية والخارجية بل الثانية غريبة دون الاولى تحكم ووجهي ﴿ بذاته ﴾ تحقيقه (قال المحاكات ولا يمكن ان يزال الى آخره) اقول لو قال في الثاني بدل قوله والغريبة يمكن ازيلها فوكلنا مع ان قول الشيخ لو ازيلت مشعر بجواز الازالة وفي الثالث بدل قوله والغريبة مختص بمحل الاجمالي قوله ان

قول الشيخ حيث قال وهو متعذر ان يكون محسوسا يكون قد حشيت فواش غريبة يشعر بان الغريبة يخص الحال الاختصاص
لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام عن المانع ولا ينفى على الساطع في السرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل
تعرف (قال السارح واجاب) ٢٥٩ ﴿ بان الانسانية الى آخره) اقول لا ينفى على الناظر ان الظاهر من هذا

الكلام انه ذهب الى ان الانسانية
موجودة في الخارج ومنفصلة بالاشتراك
في الخارج لان كلامه مبني على ان
ما هو كلي ومشترك ليس هو الصورة
العقلية الموجودة في الذهن فمعروض
الكلي والاشترك هو الامر الموجود
في الخارج ولهذا قال الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشياء من
وان كان يمكن توجيه كلامه بان
معروض الكلي عند هو الساهية
المعلومة الموجودة في الذهن
بصورتها وقصوده ففي الكلي
عن الصورة الحسنة في الذهن على
ما يشعر به دليله وكان حاصل
الجواب عن الابرار حيث ان تلك
الصورة الشخصية الحسنة في النفس
وان كانت جزئية من حيث هي صورة
مخصصة حالة في نفس جزئية
لكن الماهية المعلومة بها الموجودة
في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام
في الذهن وما يبرهنها تلك من جهة
الارتسام كلية لكن السارح حل
كلامه على ما هو الظاهر واقام
الدليل على ان الموصوف بالكلية
والاشترار من حيث انه يتصف
بهما ليس موجودا في الخارج وليس
مقصودا في وجوده الطابع في الاعيان
كيف وهو متخالف لما سيأتي في النقط
الرابع وثاني لما هو الواقع ولما
استرطه رايه على مخرج به

بذاته فلا مانع لمعارضة معقول الاشارة كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع
انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية
فيمكن ان يكون عاقلا قوله (وتعذر الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك) انما قدر
ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره
وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله
لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو
متضمن عقله لذاته لان تصور للموضوع جزء من التصديق او كالجزم منه
فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اند مع الاستدراك وهذا انما ينظم
لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكسده قال امكان عقله لذاته وامكان
تصور الموضوع ليس جزءا امكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك
لانا لاننا ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت
ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله
في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شيء آخر وهو ان هذا
الكلام مستدرك على توجيه السارح فن الظاهر انه ليس له دخل
في الدلالة على ان كل معقول عاقل وما على توجيه الامام فخطم لان
المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه
معقول آخر لم يحصل منه الا ان مجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم
التعريب الا بال يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة
الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل
لذاته فكل مجرد عاقل لذاته الاله الا ان يقال ههنا دعوان احدهما
ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات
الدعوى الاولى بين انسانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
وحيث يدفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله (قال الفاضل السارح)
المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اى
عاقلا لذاته حتى يتسابقه الدليل وحق يثبت ان كل مجرد يكون معقلا
وعاقلا ومعقولا كما عنوان الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل
مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا
وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن
ان يقارن ماهيته بماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته

في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المشأولة لهما من حيث هي
متأولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما فبعد بالحقيقة وايضا هذا الدليل لواقيم على نفي وجود الطبيعة
مطلقة لا يتصل بها حاصل ما ذكره ان الوجود هو انسانية زبد وانسانية عمر واي تلك الطبيعة وانسانية زبد بغاير

انسانية عمرو والانسانية المتأولة لهما من حيث هي متشابهة لهما لم توجد لانها لو وجدت ظاهرا ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيدو بعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٦٠ ﴾ موجودة في شيء منهما بل الوجود

في العقل وامكان مقارنة المجرّد للمعقول الآخر لا يتوقف على حصول المجرّد في العقل فان حصول المجرّد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرّد يمكن ان يقارن للمعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرّد في الخارج للمعقول ليس الا العقل فان كان ان يكون المجرّد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسئلة بان يقال لانسان كل مجرد ومعقول بالامكان ولا دليل عليه واث سناء فلانسان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان العقل مع غيره سناء لكن لانسان العقل المجرّد مع الآخر يستلزم افتراضهما بل لا يستلزم الا افتراض صورتيهما ولا يلزم من صحة افتراض الصورتين صحة زنة احدهما الآخر حتى يلزم العقل واما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية في المنهية سناء لكن لانسان ان امكان مقارنة المجرّد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل فوله لان حصوله في العقل هو المقارنة فلما مقارنة المجرّد للمعقول لمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرّد في العقل مقارنة الحال للسجل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر واث سناء ذلك فغاية ما في الباب ان المجرّد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لا مكان عقله مع الغير ومقارنة الحاصل للسجل لانه معقول ومعقوليته مقارنة الحال للسجل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرّد للمعقول مقارنة الحال للسجل التي هي العقل واث سناء تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرّد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرّد في العقل واما اذا كان المجرّد موجودا في الخارج فنموت واث سناء فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما عاها هو يرى عن الشوايب المادية الى آخره فلا اعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يقين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز الشك على انه لا يورود لهذا المع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرى فيما سبق من انا اذا ادركنا شئنا

زيد حتى يوجد وجوده ولم يحصل زيدا في حد ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق فلا عنه من اللواحق في الحقيقة وكان نسبتها بالذاتي مجرد الاصطلاح لانهم اصططلحوا على ان المأخوذ من الذات ذاتي كان المأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من الآخرين هذا هو التحقيق ما ذكره

الشارح يظهر مان فهمه صاحب المحاسبات من كلامه وهو انه ينفي وجود الطبائع في الاعيان ليس على ما ينفي (قال الشارح فهي من حيث تكونها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولافلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية ﴿ ٢٦١ ﴾ بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الخئية كلية واما ثانيا فلان

حديثة كونها صورة واحدة في عقل زيد علة لكونها جزئية لا يفيد في موضوع الجزئية واختلاف الخئية العقلية لا يفيد في صحة اجتماع المتسايلين بل لابد من اختلاف الخئية التقيدية حتى يختلف الموضوع باقياس اليها ومن المعلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها او ما يحذف حذوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فمعبر عنها بالازدحام ما يحذف ثم اقول الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكونان بمعنى المطابقة وهو صوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحلي وهو صوفها المعلوم الحاصل في الذهن والمعرض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحلي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير محمول على كثيرين ولا يتناقض كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر متجدد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصورة الحسية والوهبية والخئية بناء على ان الصورة

فلا يشك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي يسمى صورة فلولم تكن مساوية لاشي في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بالاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الفخر وهو مقارنة الحادين وانساني مقارنة الماقل وهي مقارنة الحلال للحلل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحق لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يصحكون قائما بالذات فاما مكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحادين الاخر ولا مقارنة الحلال للحلل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة الحلال للمعقول وهو التعلق فيكون ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واستعرض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو مقنوية المجرد التي هي مقارنته للمعقول لاسقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة او توقفها على حصول المجرد في الجوهر انما هو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لاغبار عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعلق من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارج معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست بالاتعلق فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمته لم يورد هذا العقل نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونها لجواز ان لا يتوقف عليه ولا يتك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحادين او مقارنة الحلال للحلل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتهما والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الحاصلة من زيد مثلا في الحسنة غير الحاصلة من عروفيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بعينها الصورة الحاصلة من عروفيه والسر فيه ان الواضع الشخصية لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح سبيل الامام والشارح في الجواب عن الاراد الاول يظهر ما هو المقصود منها والجواب الامام

عن الأول السا في فهو ان المصنف بالجبر يدليس هو تلك الصورة بل المساهبة المطلقة بها فيقدر معرفت
 لنوازم المساهبة منه داخله في الفواشي القرينة التي لا بد في تعللها من الجبر يد منها فليزعم القول بجبر الملجبة
 من لوازمها هذا خاف ولعل مراده بخبر يد هان العقل يلاخطها ﴿ ٢٦٢ ﴾ مجردة عن جميع الصور عرض

و يعتبرها كذلك بل كان في الواقع
 محفوظ بها ولما جواب الشارح فهو
 ان الطبيعة المتضافعة اليها معنى
 الكلية مجردة عن اللواحق المادية
 الخارجية ولا يشترط تجردها عن
 جميع عوارضها حتى يتأني ما ذكرناه
 وقد عرفت ان هذا التسبر لا يلزم
 ما ذكره الاصوب ان ضد اللواحق
 المادية الشخصية لان لواحق المادة
 اذا لم تكن منتزعة فلا يمنع من
 تعلل الماهية ولا يحتاج الى حذفها
 ولعل مراده من الخارجية الشخصية
 لا القابل للذهنية والشارح هناك
 حيث لم يخرج من اللواحق القرينة
 الانوازم الماهية اراد لوازم الماهية
 العوارض الكلية لا فيها تحصل
 في العقل مع المساهبة واحتزبه عن
 اللواحق العارضة للشخص من
 حيث هو شخص لانها لا تحصل معه
 في العقل بل لا بد في تعللها من حذفها
 والجبر يد منها وقد اشار اليه حيث
 قال التعلل ادراك الشيء من حيث
 هو هو فقط لامن حيث هو شيء آخر
 سواء اخذ وحده أو مع غيره من
 الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
 وسببه زيادة بيان في الفصل الآتي
 (قال الشارح فاذا في الصورة التي الخ)
 اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
 من حيث هي لا يشترط شيء لا ينصف
 بالكلية ولا يلائم بل مالم ينضم اليها

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي
 ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها
 ثابتة في الوجودين فموجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف
 يمنع هذا بعد التزل الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض
 لجواب وحاصله ان امكان مقارنة العقول المجردة بالنظر الى ماهيتها فاذا
 وجدت في الخارج امكنته المارنة لا محالة وهذا الجواب علمه بتلخيص
 حيث قال فن شان ماهيته وتلزم ما ذكره الشيخ ونورد ما توجه في هذه
 السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحققا للبرهان فنقول كل معقول يمكن
 ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قاطبا بذاته مجردا
 عن المادة امكن ان يقارن المعقول فيمكن ان يكون مافلا ولستل ان يقول
 ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحاصل
 للحاصل او امكان مقارنة الحاصل للحاصل علم ان المعقول يمكن ان يقارن
 معقولا آخر باحد هذين العيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعلل
 وهو طاهر وان اردتم مقارنة المحل للمحل فهو ممنوع والوجهان لا بد لان
 الا على امكان المقارنة بالعينين الأولين وذلك لا يستلزم امكان
 المقارنة بالمعنى الثالث وان سئلنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود
 في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل فلهذا
 لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقيق المانع فاجاب
 عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
 المقارنة من حيث المساهبة وعن الثالث بما سيجي واما السؤالات
 الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فلهذا
 الكتاب والله اعلم بالصواب قوله (واملك نقول ان الصور المادية)
 لا يستلزم في ان هذا القول في الصور الغير المادية اظهر منها اذا كانت
 في الخارج كانت عاقلة و ماهياتها العقلية هي ماهياتها الخارجية فلم
 لا يكون مافلا واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فلهذا
 يمنع عقلها واذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير
 عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعلل ودواله
 فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبه للاسهل والجواب الواضح
 ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعقل

الاضترار والعموم لا يتصف بالكلية ومالم ينضم اليها والعوارض المنتزعة لا يتصف بها فاذا ذكره
 الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية والماهية اراد الشارح بلفظ الصورة ان يصحرف ان الصور تطبق
 عليها اشياء كلية ليس بصواب وفيه نظر لا الطبيعة لا يشترط شيء معرض الكلية لا الخارجية بل هي

والاشتراك هو معنى الكناية وليس فخر وطا في الانصاف بها ولو سلم فقد قرر ان كل ما انصفت للماهية بشرط شيء
بصفة انصفت للماهية لا بشرط شيء في ضمنه لان انصافها عين انصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس
صريحا في ان امره **﴿ ٢٦٣ ﴾** الكناية الماهية لا بشرط شيء لانه جعل مرادها ما جعله الشارح

مرادها ما هو (قال الشيخ واما ما هو
في ذاته برى الخ) اقول انت خير بان
التعلل لا يحتاج الى الجبر يد عن العوارض
الكناية انما يحتاج العقل الى الجبر يد عن
الشخصيات فالمراد من الواضح
الغريبة ما هو من لوازم النفس
وعوارضه من حيث انه شخص
واباها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية
عن ماهية فالمراد من لازم الماهية
مقابل لازم الشخص من حيث هو
شخص لامقابل لازم الوجود
واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى
لمصرح به بعض المحققين ويستفاد
من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكات
وان اريد عدم حلوها الخ) اقول
لا استدراك بل الشارح لاحاط في اخذه
الواضح الغريبة عبارة الشيخ حيث
ذكرها مع موضع الدعوى في حيث يستدل
عليه الشارح فلا يد من اشمال صفري
دليله عليه حتى يكون مستقلة على
موضوع المطلوب والفائدة في ذكرها
مع المادة كاملة الشيخ التنبيه على
ان نفس المادة هي سبب الجزئية
اولا لان زيدا لا يبان عرا بالانسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية فلهذا اما
بيانه بشخصه المادي ثم ما يستلزمه

لا بد ان يكون مفصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى صورتين
ليست يقبل الاخرى اولى من الاخرى يقبل الاول اعترض الامام
بل الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما لولا فلا متاع اجتماع الامور
المختلفة في محل واحد واما ثانيا فلا نهى صور الماهيات المختلفة وهي
مطابقة لها وحينئذ لم يمنع ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها
باطمانية الا ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطو في الماهية لا جرم كانت
محملة الحركة للبطو اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي
توهم انه ظن ان اختلاف الشبثين في الماهية يقتضي محمية احدهما
وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما
مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل واللازم ان يكون الحركة محلا
للسواد والبطو محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة
وصفة لنفسه لانه الآخر فكان سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض
الصور العقلية هيئة وصفة والاخرى وحيد تكون الصورة العقلية طائفة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان
في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلاهما متغير فيه فلو كان
احدهما ماهية والاخرى لكان احدهما حالة في المحل والاخرى حالة فيه
بالذات فاختلقت نسبتهما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان يتفك
عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احدهما هيئة في الاخرى
وفيه نظر لان اللازم بين الشيء لا يمكن تفكك المزوم بدون تعلقه فالكناية
غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الامتناع وهو ان لا نسلم ان بعض
الصور ليس اولى بالتحلية وانما يكون كذلك لو كانت متمثلة وليس كذلك
بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها التحلية والبعض الآخر الحولية كما
في الحركة والبطو وكفي في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا
في الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما
باق الكلام فتخرج عن التوجيه قوله (فاستدل على الجزء المشترك) القسم
الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل
الى المحل فاستدل على الجزء المشترك بالتصميم الاولين ضروره واستلزام تحقق
الخاص تحقق الامام وهي الجزآن الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا
في الشارح مستلزامه ومقارنته للمعقول لا يكون الامقارنة المحل للمحل قوله

المادة من الاحوال المذكورة كالاي والكيف وقبرهما ثانيا (قال المحاكات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا ينبغي
تخصيصه اذا لم يكن بين البري من المادة ولواحقها داخل في القسم الاول من التقسيم الثاني حتى يكون
كيفية اشارته ان هذه هي المادة المحرولة لا يعني ان هذه تترك بل من جانب ما يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

نعم توجه على الجمل الثاني لم جمع الضمير ان الضمير في قول الشيخ تعمله من شأنه ان يعمله لا يلام هذا الجمل على ما لا يخفى على الناظر فيه (قال المحاكات والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه لكونها ملحوقا بالشواذب المادية انما يتعمل مد تجرده عنها) اي ﴿ ٢٦٤ ﴾ عن تلك الشواذب لاهن نفس

(واعلم انكم يحكم) جواب سؤال ان قال قولكم يتبع ان تكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استلزامها مغنوص بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها احباب بان مناظ الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والآخرى بالقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني والاطهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة في الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كانه بالامكان جله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتأمل امر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالنقل ولا يتبعه متصورا بل يكون متصورا وحيثما يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الفواشي الغريبة وتكون النفس في تلك الحال عقلا هو لا ياتيا كانه ما انطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل اعداد للنفس تجرده عن الفواشي الغريبة انضمت في النفس ونصبر عقلا بالملكة فتكون النفس في الحلة الاولى فانها المعنى المعقول مع الفواشي وله بالامكان الخاص تجرده عن الفواشي وجملة متصورا حتى يتطوع بفهمها بالمقارنة مع الفواشي تعمل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الفواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان الدائم ليحتمل المقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الفواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الفواشي فاللازم مقارنة المقارنة مع الفواشي للمقارنة المجردة عن الفواشي لا مقارنة العقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم يتطوع في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي مقارنة الحلال للعقل والصورة غير حالية في النفس وان قارنه لم يكن مع الفواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس ابدى اذ اترق من الاحساس الى العقل يكون مع الفواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله فياتها ويكون النفس حيث عقلا هو لا ياتيا لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لمسا جردته عن الفواشي الغريبة انضمت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والانصال لا طريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

المادة حتى لا يكون المعقول جمعا اقول وانت خبير بان المادة التي لا تجرد عنها انما هي الكلية لا الجزئية وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجريد عن المادة الكلية فلا فرق بينهما باعتبار التجريد عن نفس المادة وعن شواذبها بل في كل منهما يجب التجريد عن شواذب المادة الموجبة للشخصية دون نفسها من حيث انها كلية وايضا اذا وجمعت في نفس الصورة التجريد عن المادة في تعقل المجموع الذي هو عبارة عن الجسم فتأمل (قال المحاكات وتغض الشارح قوله الخ) قول وكذا انشغاف بالهول وكذا انشغاف قوله كل قائم بذاته هو معقول بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاكات فهذه الدلالة لا تحتاج الخ) اقول ما ذكره الشارح من كون المعادلة آية لبيان ما يحتاج الدليل اليه على ما عترف به وهو تحققي في حدودها من ذلك الحدم مع بقاء المشاهد فانها او كانت آية كانت لم يتحقق الا في حد منطبق على ذلك الآن وكانت تزول بزوالها عن ذلك الحد لا بحالة المناقشة بانه حيث ينبغي تبديل او اعطافه بقاء العلية لا وقع لها في امثال هذه المباحث (قال المحاكات وكان الامام قائل بذلك الخ) اقول لا يخفى ما فيه من الكثرة

فانما ترى في الموضوعين ما هو نار وما هو ماء حقيقة وليس في ذهنا الاسورة والنار وصورة الماء وكون المبصر في الصور بين حقيقة اخرى هي الهواء مسفطة ظاهرة البطلان وايضا اقول بتلون الهواء خروج من الانصاب وانسلاخه من القطرة كيف وهو شفاف لا يقبل اللون (قال المحاكات حقيقة الى ان التجرد) اقول انما يتصل

الذي ﴿

الارتسامات في البصر ان لا يكون اتصاله بالاشياء الخارجية وانما يحصل صورته في البصر على سبيل التعاطيف والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم يتوجه المنع الآخر لأن المنع الآخر ايضا مبني على انه لا يكون اتصال الارتسامات ﴿ ٢٦٥ ﴾ في البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل في الهواء ليس موجودا

خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر (قال المحاكات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظرا لان المقدمة الاولى التي ذكرها الشارح المحقق في حاصل الدليل الذي قرره هي ان الوجود في الخارج كالنقطة ^{وهي في قوة قولنا} الوجود في الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لانسلم الخط ليس بوجوده في الخارج بل لاتصال تشكيلات النقطة في الخارج يرى خطأ والمقدمة التي يرد عليها المنع الثاني قد ذكرها بعدها وأشار إليها بقوله والنقطة المتحركة برسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسب المصالة بينهما ويزول عنه بزوال المصالة فيقال سلنا ان الخط ليس بوجوده في الخارج لكن لم يبحوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المصالة لاصل صاحب المحاكات جعل قوله فلو لا شيء آخر الى قوله فلم يخط اشارة الى المقدمة التي ورد عليها المنع الاول فاعترض بأنه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفرع النتيجة على المقدمات (قال المحاكات وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى بما ذكرناه لانه قول بمشاهدة وليس بوجوده في الخارج) هذا بناء على

الذي يحصل في البصر وعلى هذا يتم الثابتة والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا خافته معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا الى كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج ان صورته وهذا بالحقيقة اعادة لما نقرر من قبل قوله (ولعلنا نقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة الجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن لانسلم تحققها في الخارج وانما تحقق او كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مقفودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اوردته الانمام وأشار الشارح الى ان جوابه يبيح من بعد وفي هذا التوجيه نظرا ما لا فلا نال الدعي امكان التمثل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل محدد يصح ان يكون قافلا وعدم النقل لا يتناق ذلك وامانا ثانيا فلان الجواب حيث لا يتم لا يتخذه ان استعدادا لمقارنة لازم للمهمة قوله فليثبت بطلان السؤال فتلا لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكتفي في تحققها بل يبحوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع أو وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الوجود في العقل غير الموجود في الخارج والالم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين للصورة العقلية كان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء ما قلنا او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية كان الامر الواحد بنبه موجودا في عدة محال وانه محال واذا قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لهذه في الماهية والالم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهم اشخصان من الماهية النوعية فان قلت بالحقيقة الخارجية الجوهرية الحقيقية اذ وجدت عند العقل كان لها اشخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخصان وماله اشخصان لا بد ان يكون كليا خارجا عن العقول كلى هذا اخاف فتقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ تحقق هذا التصور فتقول سلنا ان الجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية كبر الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

عامة لو كان في الخارج ﴿ ٣٤ ﴾ خط حادث في الهواء لم يتصله اقول الاول ان يحمل الثاني في كلام الشارح على ما في الامامة بقوله لم يبحوز الى آخره لانه جعله استقراضا ثانيا في تقريره ولعل الباعث على ذلك ان جعله في غير كبر الاحتمال في هذا وعلى كل تقدير كان المذکور جوابا واحدا هو جواب الآخر

يعلم منه ويستفاد منه (قال المصنف في كتابه) هذا يقتضي سطحي للاستدلال على وجود
الحس المشترك (قال المحاكات وهذا الدليل متعوض بالخيال) اقول اشارة الى اصل الدليل ويمكن تفرده على انه نقص لنفس
الكبرى الكافية للصحة المذكورة لا يثبتها في قوله والاخر نقضه انه (٢٦٦) لا قاعدة في التبرير بل ترجيح

شرح الامام لانه مشترك بين الشرحين
(قال المحاكات فقبوله لاجل المادة
وحفظه لقوة الخيال) اقول حاصل
الجواب من النقص بالخيال ان متعوض
به لينا وهو المغايرة بين القابل والحافظ
يلزم في الخيال بل الدليل مسلم
وتختلف الدعوى غير مسلم اقول وفيه
بحث اقولوا اتفق مثل هذه المغايرة الحافظ
في اقامة الدليل على اثبات المغايرة
بين القابل والحافظ فيثبتون تقول
لا يحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك
فانه قبل الصورة بمادته ويحفظها
بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين
مقاربتين بالذات ويمكن ان يجاب
عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس
الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال
بل احدهما قابل والاخر حافظ
وذلك يثبت بالدليل المذكور واما
اختصاص كل واحد منهما بموضع
فليس مضلوا بهذا الدليل بل بالدليل
الذي سيذكر هذا وقول الشارح
واما افتراقهما في موضع فاشارة
الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه
الاستدلال بان الكثير لا يصدر
عن الواحد ويندرج تحت هذه
القاعدة وذلك لان بالجملة مع المثال
يتم المطلوب على ما سترى او لدفع
وهم من قول لا حاجة الى تغاير البديين
الافاضة تغايرهما وعلى التفسيرين

لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الصفة يمكن
للمهية الانسانية غير ممكن لاسرار اختصاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية
امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود
في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهية
التوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان
الحقيقة الخارجية كانت عام للماهية الموجودة في الخارج وعلم ماهية الصورة
العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لا نوع
بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم
الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع نعم من
الشارح ليبارية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج
تصير ملحوظة بل واثق غريبة متخصة وغير متخصة بفصل بها عن
الماهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون نفسها مانعا من المقارنة ولما الماهية
في العقل فهي مجردة عن سائر الواح القوية فلا يوجد لها شيء يكون
شرطا للمقارنة وكما نسا ئلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن الواح
الخارجية لكنها ممتدة بالعوامى الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها
شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما
من حيث انها فعل لأمور خارجية فيكون مجردة عن الواح الخارجية
الغريبة والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبقة في العقل فيكون مكوفة
بالعوامى الغريبة الذهنية وقد سبق ان كتبنا بالاعتبار الاول دون الثاني
والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوامى الغريبة وبالشرط
فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فهذا اخص كلام الشيخ بالرفع
فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوامى الذهنية وراكنت
غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فتقول
امكان المقارنة اما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومحل المنع بل
قوله (تفرير الجواب) ان استبعاد المقارنة الاملازمي للحائزين والا حصول
له الاستبعاد الارفساء في العقل هـ حيث ان يكون مع المقارنة او بعده

لا يتوجه شيء مما اورد صاحب المحاكات على توجيهه (قال المصنف في كتابه) اقول (او)
بل هذا ليس بشيء اذ الفرق بين الاستدلال وصورة النفس ظاهر اما النفس بالنفس فلا يلزم ان يكون النفس قوى
والآلات ولهذا يجوزوا صدورها لكثير منها وهذا بخلاف الحس المشترك على تفرير الجواب يقتضي سطحي

المفروض وأما التقص بالحق المشترك فلما عرفت الشارح وحاصله أن الحق المشترك بالذات في الوجودات المتضمن
 به من القيل ليس آلتا اعتبار الصورة من حيث انها صورة ما واما اعتبار هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا
 اليه بالذات بل استنادا اليه ﴿ ٤٦٧ ﴾ انما هو بالعرض واستنادها بالذات الى الامور الخارجية وهي

او قبلها والاولان باطلان فتمين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة
 فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة
 عن جميع الواوحد القريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية بقيد الاستعداد
 فيسقط الشك هذا وتوجه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من ان
 الماهية لمعقولة مجردة عن الواوحد مطلقا وان كانت مجردة عن الواوحد
 الخارجية ولو تم هذا لكان في الاستبدال يقال استعداد الماهية اما الذات
 الماهية او غيرها والثاني باطل فتمين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك
 ساقط والثاني ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد
 المقارنة فيها مطلوب وليس كذلك لان تقدير ان الاستعداد ليس الا عند
 الارتسام فيثبت بكون لازم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة
 الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم
 او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتمين الاول
 والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يمكن ان يقال استعداد المقارنة
 امام المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب
 الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبر في هذا البحث لانها مقارنته
 الماهية لمعقولة وحيث يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد
 حاصل الا عند الارتسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد
 حيث لا يكون الامع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يمكن
 ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام
 وهو باطل لان الارتسام مفرقة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال
 ثم انه اراد تطبيق الحق على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسبه عند
 الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة وقوله
 فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم
 الاول والثاني في قوله فيكون صطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا
 اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب
 وهو ملزم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد
 مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام
 على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام
 هو المقارنة فكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

الاشياء القريبة واستند اليه حقيقة دائما وهو
 الجزئية فاستند اليه حقيقة دائما وهو
 امر واحد وهو اعتبارات الصورة
 من حيث انها صورة ما والخصوصية
 مستندة الى امر خارج عنه فلا صادر
 عنه بالذات وانما ليس الاطبيعة
 الاستعدادات والخصوصية صادرة
 عن الامر الخارج وهذا لا يقتضي
 ان يكون الصادر امر اسمها بالذات في
 كون الصادر امر شخصيا
 لما عرفت ان الصادر عنه بالذات هو
 الطبيعة لا بشرط شيء الا انها صارت
 معينة مشخصة من جهة الامر
 الخارجي وهذا بخلاف القول والحفظ
 لانهما حقيقتان مختلفتان على
 ما يشهد به الاتفاق في المثال المذكور
 ومما فرنا ظهرا من جواب التقص
 ليس بمشترك وظهر ايضا ان دفع
 ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاصدا وما
 قوله على ان القول افضل لافضل
 فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن
 فاعلا بالنسبة الى القبول لكنه فاعل
 للقول كما ان الحافظ ليس فاعلا للمعقولة
 بل للفظ وأما التقييد بقوله عند
 غيبته فقد اشارنا الى فاعله وهي ان
 تخصيصه بالتعرض له من جهة ان
 القيل من الآثار المتضمنة بالحق
 المشترك والتقيد بالما يكون متوجها
 عليه اذ ليس له على فرض ان لا يكون
 منه قوة اخرى تسمى خيالا كذا واما

المشاهدة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن بمدد المشاعر الظاهرة فهي آلت فلا يتوحيده
 التقص به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول في جواب التقص ان القول بان المدرك للشمس فلا ينبغي
 تقييد قولهم الواحد ليس به الا الواحد يجري في اصل الدليل على ما عرفت بنفسه كما اشار اليه انما يتوحيده

جواب النفس بين الاستدلال وصورته النفس بما يفرق في قوله لا في جواب الشارح على ما عرفت قال الحاشية ان الاستدلال
الحول الشارح لم يحصل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال
ثبت المقارنة بين القول والحفظ فيستدرك في قولهم الكثير لا يصدر ﴿٢٦٨﴾ من الواحد كلف ومن المعلوم

بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المقارنة
بين القابل والحافظ بل بين القول
والحفظ قال الشارح والجواب عنه
ما روي عن الادراك الخ اقول اعلم ان
ما قلناه من الامام بتوجه عليه امران
احدهما ان ما ذكره مشربا به جعل
الحافظ مدركة وليس كذلك لان فعلها
الحفظ لا الادراك ويندفع بالثابتة
بان اراد بقوله في المدركة الادراك
في الجملة والحافظه دخل في الادراك
مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين
حصول الصورة في الحافظة وبين
حصولها في القوة المدركة كالخس
المشترك فانهما وان اشتركتا في كونها
آتين للادراك لكن الاولى اذ بعيدة
والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق
الادراك بحصول الصورة في الحافظة
حال الذهول عدم تحققه بحصولها
في الخس المشترك وجواب الشارح
يقول اليه وتوضيحه ان الادراك
حصول الصورة للمدرك بحصوله
في الآلة و اراد بالمدرك النفس على
ما مر غير مرة وبالا لآله مدخل
في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة
او بعيدة لا يجرى حصولها في الآلة
في الجملة والصورة حالة الذهول
وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة
اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنهما
فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها
في الآلة القريبة التي هي الخس

الاستعداد مع الاكتساب عبره عنه اقامة للبرزخ مقام اللازم واما
قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بافراده الى قوله مقابلة
الماهية لمقول فلاحاجة اليه لانه ما ادعى الان قول الشيخ وارتسام
انما يكتبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وله ينقسم الى الاقسام
الثلاثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين ثم يحتاج
اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب
اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيرها الى
ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة
اشارة الى هذا التوجيه والالم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة
في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب
المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آتيا الى
اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنا لو وجهناه كذلك لضاء القولان
والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب
للمطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب بتوجيهه الواو لالفاء فان
المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان
حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن
استعدادا لشيء حتى حصل فاستدله اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر
لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن
تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستدله يمكن ان يكون
بصفة المجهول اي يحصل لشيء ثم يحصل استعدادا ويمكن ان يكون
بصفة المعلوم وحينئذ يكون هناك تخبران في قوله وظاهر انه راجع
الى الشيء وفي فاستد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اي حتى حصل
الشيء واستعد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله اوله يمكن استعداده لشيء
وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه واطاهر انه قال فيكون
لم يكن اوله يمكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا
الاستعداد امان يتوقف على ارتسامها في العقل اوله يتوقف فان لم يتوقف
فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ
سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

المشترك وذلك لان الاتي بل لانهم من حصول الصورة للمدرك الاحصولها في آلة الادراك وجودها
القريبة فقول الامام لان يجوز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بأنه يجوز ان لا يكون هناك سوى الخس
المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها للمدرك يتوقف على حصول

شبه لم يصفوه لم نجد بهته فرد اليها جهالة ومبعض ظاهر واما القول بأنه يجوز ان يكون الصورة حالة للذهول حاسلة في الجس المشتبه ولم ينفى في الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطال لان الالتفات كيفية الادراك لا نفس الادراك فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ﴿ ٢٦٩ ﴾ ولا يجوز ملتفتا اليه على ما ظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى ما قرنا

ظهر حال ما ذكره صاحب المح كانت (قال الحاكيات واللامام منع الى آخرة) اقول بل لضعفه لانه يعلم جوابه بما حققه مرارا وذلك للفرق بين الصورتين من وجوه اما ولا فلا قرر في الحيل انها كالارض ان الغالب فيها هو المادة وانها لا تتقدم وما ثابا فلان الصورة حاصلة في القوى لانها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قيام الشيء بالذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب الحاكيات في بعض رسائله واما ثابا فلانه كما يحدث البدن الذي هو بمائل للجسم الاول والقوة الحلة فيه فكذلك يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال والتغيرات الخزنة من خزانة النفس واما رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء الاصلية لا تتقدم ولعل الصورة حالة فيها من هذه الوجوه لا يحتاج الى تجسيم احساس جديد واما في صورة التباين ونحوه عن المحافظة فمحتاج الى احساس جديد وهذه المقدمة تجرية نعم للامام منسج آخر قوي وهو انه يجوز ان يكون الفرق بين حالتى الذهول والتساين بان يكون الفصل فعال في بعض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى

وجوده فلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فعمل قوله واركان بما يكتسبه هذه الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد اعما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فمفسر المعية بالمعية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كإنياء وكلمة وفي قوله اولم يكن معنى التساوي والال للكال المناسب الواو الواصلة ذله لان لازما معا لا احدهما ثم قدم لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتماليين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والاخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان ارد الاول فاللازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحاليين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة ضرورية وان ارد الثاني فاللازمة صحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها الكافية هذا ان لا يتوقف هرا النوع من المقارنة وهو حلولهما في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن بغير مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما تبيننا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الاعند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الاعند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزم لا يحصل الاعند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيا ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو ارد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحاليين او مقارنة الحال للحال فالحاصل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسل انه محال والما محال لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها ونالها انه قدرا احتماليين في قول الشيخ وز يفهموا ترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشئ

احساسى جديد بسبب خلافة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة التباين المصمت تلك السلافة من غير ان يكون للصورة المعية من نسبة فيه وذلك كان العقل الفصل في بعض صور الكواب من غير ارتسامها فيه بسبب استبعادها خاص للقابل وانها يمكن ان قال قد تفرغ عندهم انه بشرط في صدق الباطن على المقارن ليجاء الى الوضع

يُجِبُّ وَيَبِينُ قَائِلُ ذَلِكَ التَّائِيهِ صَرَّحَ بِهَذِهِ الشَّارِحُ فِي تَجْرِيدِهِ وَحَيْثُ لَا يَجُوزُ الْخَاضِعُ تِلْكَ الصُّورَةُ الْمَاضِيَةِ مِنَ الْعَقْلِ
الْفَضْلُ عَلَى تِلْكَ الْقُوَى الْجَسَدِيَّةِ لَعَدَمِ امْكَانِ وَضْعِ بَيْنِهِ وَبَيْنَ تِلْكَ الْقُوَى وَهَذَا بِخِلَافِ اخْتِصَانِهَا لِلتَّصْدِيقَاتِ
الْكَاذِبَةِ عَلَى النَّفْسِ لِأَنَّ النَّفْسَ تُقَارَنُ بِالْمَادَّةِ (قَالَ الْمُصَنِّفُ) ﴿٢٧٠﴾ وَهَذَا بِمَابَيَّنَ (خ) أَقُولُ هَذَا

لَا يَفْسِرُ كَلَامَ الشَّيْخِ بِالْمِلَازِمَةِ بَيْنَ التَّوَقُّفَيْنِ ثُمَّ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ وَالْإِعْتِرَاضُ
لَا يَجُوزُ تَرْكُ التَّصْبِيرِ وَرَابِعُهُ أَنَّهُ فِي قَوْلِ الشَّيْخِ فَيُجِبُّ أَنْ يَكُونَ هَذَا
الاسْتِدْعَاءُ قَبْلَ الْقَارِنَةِ فَهُوَ لِلْمَاهِيَةِ لِادْخُلِهِ فِي التَّوْجِيهِ اصْطِلَاحًا وَعَلَى كَلَامِ
الشَّيْخِ كَيْفَ مَا تَوَجَّهَ اسْئُولَةُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لِمَا ثَبَتَ لَزُومُ امْكَانِ الْقَارِنَةِ
فِي الْحَالَيْنِ كَانَ حَاصِلُ اسْتِدْلَالِهِ أَنْ مَقَارِنَةَ الْعُقُولِ لِلْمَاهِيَةِ مُمَكِّنَةٌ فِي الْعَقْلِ
فَيَكُونُ مُمَكِّنَةٌ فِي الْخَارِجِ وَمَقَارِنَةَ الْمَعْقُولِ فِي الْخَارِجِ هِيَ الْعَقْلُ فَيُمْكِنُ
أَنْ تَكُونَ هَامِلَةً وَحَيْثُ لَا يَصِحُّ اشْتِرَاطُ الْقِيَامِ بِالذَّاتِ وَالْإِسْتِثْنَاءُ الْمَادِي
الثَّانِي التَّنْفِصُ بِسَائِرِ الْمَادِيَّاتِ سَوَاءٌ كَانَتْ قَائِمَةً بِالذَّاتِ أَوْ بِغَيْرِهَا قَالَ الْمَاهِيَةُ
الْمَعْقُولَةُ مِنْهَا يُمْكِنُ أَنْ يَمَارَنَهَا مَعْقُولٌ آخَرٌ فَيُمْكِنُ مَقَارِنَتُهَا فِي الْخَارِجِ لِمَا اسْتَغْنَى
الْإِمْكَانُ فِي الْعَقْلِ الْإِمْكَانُ فِي الْخَارِجِ فَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ هَامِلَةً أَثَلَاثُ التَّنْفِصِ
بِمَقَارِنَةِ الْحَالَيْنِ وَمَقَارِنَةَ الْحَالِ لِلْعَقْلِ فَانْهِيَ مُمَكِّنَةٌ فِي الْعَقْلِ وَهَذَا الْإِمْكَانُ
أَمَّا أَنْ يَكُونَ لَازِمًا أَوْ حَالَةً الْإِرْتِسَامُ إِلَى آخِرِ الدَّلِيلِ لَكِنْ بِتَفْصِيلٍ نَحْفِظُهَا
فِي الْخَارِجِ لِقِيَامِ الْمَاهِيَةِ بِالذَّاتِ وَالْفَلْظُ بِمَا هُوَ فِي الْمَقْدَمَةِ الْقَائِلَةُ مَا مُمْكِنُ
لِلشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ أَمْكِنُ لَهُ فِي الْخَارِجِ فَلْيَأْمُرْ قَوْلُهُ (وَهُوَ جَوَابُ نَشْكٍ
آخَرٍ) لِمَا حُكِمَ بِاسْتِغْنَائِهِ اسْتِدْعَاءُ الْمَاهِيَةِ لِمَقَارِنَةِ الْمَعْقُولِ اسْتِدْعَاءُ الْمَاهِيَةِ
الْخَارِجِيَّةِ لَهَا وَرَدَ التَّنْفِصُ بِالطَّبِيعَةِ الْجَنَسِيَّةِ فَانْهِيَ مُسْتَعِدَّةٌ لِمَقَارِنَةِ فَصْلٍ
فِي نَوْعٍ غَيْرِ مُسْتَعِدَّةٍ لَهَا فِي آخِرِ الْجَوَابِ بِالطَّبِيعَةِ الْجَنَسِيَّةِ اسْتِدْعَاءُ مَقَارِنَةِ
سَائِرِ الْفُصُولِ وَهَذَا الْاسْتِدْعَاءُ ثَابِتٌ لَهَا مَا دَامَتْ عَلَى طَبِيعَتِهَا الْجَنَسِيَّةِ
مَعَ كَوْنِهَا غَيْرَ مُحَصَّلَةٍ فَكَيْفَ فِي الْمَاهِيَةِ التَّوْجِيهِ مَعَ كَوْنِهَا مُحَصَّلَةً إِذَا كَانَ
لَهَا اسْتِدْعَاءٌ قَبْلَ الْأَوَّلِ أَنْ يَتَّقِيَ الْاسْتِدْعَاءَ لَهَا مَا دَامَتْ عَلَى طَبِيعَتِهَا
التَّوْجِيهِ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ دَلَالَةُ ظَاهِرَةٍ عَلَى أَنَّ الْمَاهِيَةَ كَاتِنَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى
الْمَعْقُولِ وَلَوْ جُودَ فِي الْخَارِجِ قَوْلُهُ (يُرِيدُ أَنْ يُشِيرَ إِلَى الْحَرَكَاتِ الْمُنْسَوْبَةِ
إِلَى النَّفْسِ النَّبَاتِيَّةِ) بَعْدَ عَمَامِ الْكَلَامِ فِي ادْرَاكَاتِ النَّفْسِ شَرَعَ فِي حَرَكَاتِهَا
وَحَرَكَاتِهَا أَمَّا حَرَكَاتُ النَّفْسِ السَّمَاوِيَّةِ أَوْ حَرَكَاتُ النَّفْسِ الْأَرْضِيَّةِ وَهِيَ
تَصْدُرُ عَنْهَا أَمَّا لَشُورٍ وَارَادَةٌ وَهِيَ الْحَرَكَاتُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ أَوَّلًا بِالشُّعُورِ
فَإَمَّا أَنْ يَكُونَ تَصَرُّفَاتٍ فِي مَادَّةِ الْغِذَاءِ وَهِيَ الْحَرَكَاتُ الْمُنْسَوْبَةُ إِلَى النَّفْسِ
النَّبَاتِيَّةِ لَوْجُودِهَا فِي النَّبَاتَاتِ كَمَا فِي الْحَيَوَانَاتِ وَمَادِيَّاتُهَا يَسْمَى قُوَى طَبِيعِيَّةً
وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ تَحَرُّكَاتُ النَّبْضِ وَحَرَكَاتُ الْأَوْبَاجِ عِنْدَ مَرُوضٍ
الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَهَذَا الْقِسْمُ لَمْ يَذْكُرْهُ الشَّيْخُ وَالْقُوَى عِنْدَ الْأَطِبِّ

بَلْ يَلْتَزِمُهُ لَكِنْ بِالْآلَةِ وَكَذَا يَلْتَزِمُ مَا يَلْتَزِمُ مِنْ كَوْنِهَا حَاصِلَةً بِأَنَّ هَذَا اللَّوْنُ لِمَصَابِحٍ ثَلَاثُ
هَذَا الطَّعْمُ نَعْمَ مَا ذَكَرَهُ اعْتَرَضَ رَدُّهُ عَلَى تَوْجِيهِ الشَّارِحِ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ وَنَحْنُ وَجِهْنَا الْكَلَامَ عَلَى وَجْهِ
يَتَدَفَّعُ عَنْهُ الْإِعْتِرَاضُ (قَالَ الْمُصَنِّفُ) وَفِيهِ يَنْفَرُ (خ) أَقُولُ كَلَامَ الشَّارِحِ يَرْجِعُ إِلَى مَجَارِيضٍ يُعْلِلُهَا بِاسْتِدْعَاءِ الْإِلَهَامِ

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المقتضى الوجدانية مثل ما بينى الامام عليه هذين وهرة بانك تجد
بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل الذوق والتخيل لا يكون بالذاتة لتوقف فعلها على حضور الذوق فلا بد
من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تخيل الذوق هذا وايضا كون الذاتى ليس هو الدماغ لا يبطال الحس

المشترك لا لا ينجسه مدركا بل المدرك
هو النفس ليس الا والدماغ آلة
لا ادراك على ما مر مر ولما مر
مرارا منها ما مر آخرا من ان مدرك
الحواسيات والجزئيات هو النفس
لم يتعرض به ثم اشار الى انه لا يمكن
احراء ما ذكره في ابطال كون الدماغ
مدركا للذوق في كونه آلة للتخيل
لا نألتزم كونها آلة للتخيل وليس
هذا مثل ان يقال ان المصعب آلة
التخيل لا نعلم بالضرورة انه ليس
التخيل بالمصعب كيف وكثيرا ما يبرض
لا آلة للمصعب والتخيل بل بآله ومن
هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو
جاز ان يقال الذاتى الدماغ الى آخره
على تقدير تسليم ان المدعى كون
الحس المشترك مدركا بان انقول
يكون الدماغ ذاتا وآلة للذوق وليس
مثل القول بكون المصعب كذلك
(قال المحاميات لكن توزيع الخ) اقول
كون توزيع الاعصاب بحسب الاحراء
لا بطور لا يتنافى صحة طلاق البطن
على الجزء مجازا ومسامحة فنقول
مراد الشارح بالجزء المقدم البطن
المقدم والمناقشة في القدر لا ما وقع
لها (قال المحاميات وهذا كلام الخ)
اقول لم يشتر الشارح نادى الصور
من الحواس الى الحس المشترك الا انه
قال التأييدها لم يمكن جعلها على
المعنى الحقيقي بل هي استعارة

تلك اجناس لانها امان تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية اولا مع
التصور ولا يخفى امان يخص بالحوار وهي القوة الحيوانية اولا وهي القوة
الطبيعية والقوى الطبيعية اربع فاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها
اما لاجل الشخص اولا لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الفاذية
او لكتفه وهو النامية وما لاجل النوع امان يكون لتحصيل المادة وهي
المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه
الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الفريزية هي الحرارة النارية في سائر
البدن التي بها التسخن والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به الهضم
المسمى وتغنى الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطع لطيف الكيلوس
وتحصل الاحلاط وكذا في العروق وفي القلب مغطها حتى انه يهتر الدم
تبخيرا هو الروح ومعدة مزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء
واختلفوا فيها فذهب جليليوس ومن تبعه الى انها الاستفصاة النارية التي
في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستفصات اخذتها طمخا وقواما والسيما
وقال ارسطو وجهور المأخرين انها حرارة سملوية افضت على البدن
مع فيضان النفس ولانها تها من السماوات تناسب جوهر السماء حتى يستع
قوة محيية ويجهل الاجسام الحادثة فيها شبهة بالاجسام السماوية في قبول
الحيوة وهذا هو الحالى اما اولادها فانها تشارك بالموث والاستفصية باقية ولذلك
يسود البدن وبعض امانا بالمالار الحار الفريزية كما ازدادت شدة ارذادت
الافعال الطبيعية جودة كافي بعض الانسان وفي بعض الاوقات وليس هذا
شان الحرارة النارية قائم انضرب بالافعال عند الاشتداد واما الثاني فلا الاجزاء
لحارة والباردة اذ تنصرفت وامتزجت فتأملت وانعدمت حرارتها ووردتها
بالمره حتى حدثت كيفية مشبهة فكيف يكون هذه الحرارة الحسوسة في سائر
البدن واما انما فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى يمزج
اجزائها الكشبة والطينة ولا شئ ان الحرارة لا تكون كذلك لا اذ كانت
عديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء
والآلات النظم والسيما وادنى الحرارة في ذاتها كافية فهي بالضرورة
نوع آخر بخلاف الحافطة للاستفصية ومن ثم عرفت انها جهر حار لطيف
غير قذاع حافظ لكمالات البدن ولما لاجل انها آلة لطبيعية في افعالها تنسب
اليها كدخانية البدن ويقال حرارة فريزية ولا يقال برودة فريزية وكذلك
لان مركبها الرطوبة وبين البوسة قال رطوبة فريزية ولا يقال بوسة فريزية

عن ان يدرك النفس المدرك الحسى بواسطة انفسام صورة المحسوس في الحس الظاهر وبواسطة ارتسام المثال
في الحس المشترك وهب من الصورة في الاول بصورة وفي الثاني بالمثل تنبها على تفاوت مراتب التخيل الا انه
يشتبه بالاشياء في الصورة لان المشترك بالذات هو الصورة على ما ذكره الشيخان في كماله ينجسها لو اعتبر المدرك

الطبيعي ونوضح كلامه انه اذا لرسم الصورة في الحواس ارسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متاع الانتقال على العرض فلا يرسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترسم مثلها في الحس **٢٧٢** المشترك فيحصل الادراك

حينئذ مكانه صاوت الصورة
مترسكة وضادية من الحواس
الى الحس المشترك وما منه من تأدى
حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء
الماء الى جبهتها وتأدى الرابحة
المشكلة انما يكون التأدية فيه على
سبيل الاستعارة اذ يسبب المجاورة يقتضي
مثل تلك الكيفية المجاورة على ما جاور
ضرورة امتناع انتقال العرض
والجيب منه انه لم يتوحده ذكره اشراح
من الدليلين على عدم صحة التأدية
فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه
واستشهد بما موركل منها من قبل
ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية
فيها على نحو الاستعارة وغاية اتصال
الارواح لبدأ واحد صيرة ذلك
المبدأ معدا لفيضان الثلث فم يمكن
ان يقال بمثل ان يكون تأدية الصورة
بواسطة حركة الارواح الحسالة
لذلك اصور حركة تسري بصفة كلح
البصر والاطافة زمان لا يدرك تأخر
الادراك عن ملاقات الحواس بتأمل
وبقرنا ظهر الجمع ما ذكره ايضا
بقوله وايضا لا يد من القول الى آخره
فالشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى
كقوافي قوافيتهم لا ما بوجه اللفظ
ما تبعه صاحب المسالك (قال
المحاكمات وفي هذا الجواب نظر) اقول
بناء على كلام الشارح على الفرق بين
التصرف والحياء والاول هو

اذ عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مقارنة الحرارة القرزية لحرارة
النارية بمطاف انعاشها على حصول الاجزاء الحارة وتذبذبها في قوله
فالحرارتان ثقيلتان وهذه قائمة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه
احدها ان ظاهر قوله وينبت ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة القرزية
حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية
كاصرحوا به ولعل المراد ان فيضها يواسع فيض النفس فان قطعها
هو المعد لجميع كالات البدن والذات ان التبع ليس هو الكيفية بل الجوهر
الحار واطلاق الحرارة القرزية عليه بالجاز والحقيقة انها كيفية فائضة
من الحار القرزي الفاضل على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلتان
على تحليل الطويلات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الطويلة ولكن
تأثير الجار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد اندمجت في المزاج فكيف تؤثر
وتصل قولهم (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعية اما ان يكون فعلها
للفعل قوة اخرى وهي المخدمة اولفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية
مخدمة لان فعلها ابراز بدل ما يتحلل وهو ليس افضل قوة اخرى لكنها
باعتبار اراد الرائد على بدل ما يتحلل خادمة للامية والجاذبة واخواتها
خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا في ذمة والنمو والسن ينفعان بتناسيب
الاقطار في الزيادة اى بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض
والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشئ فنفس تلك الزيادة الى غلبة
مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يخص بهذه
الاشياء الثلثة واما السن فيضاد فيها وبواقعها اما مخالفة فلا السن
لا يزيد في الطول غالباً وإنما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو
واما موافقته فيها فكم اذا عم السن سائر الاعضاء حتى اراس واندغم في سن النمو
بقوله (وهذه القوة تنقسم الى مودعة ومصورة) ان القوة في الاثنين تحصل
التي وقد ادم لاكتساب الصورة لثبوتها في صورة ان القوة في الاثنين تحصل
مع التي الى الرحم وهي القوة الغيرة الاولى فيصرف في المني وينصبه
الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى
غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فليس كل عضو صورته الخاصة
به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتعذير من تفصيل جوهر البدن
لولا هو والدم ثم جمعه بحيث بدا حل جوهر العضو ويصير جزءه وهو الاثر في

ثم

التحيلة واشئ هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شئين يقتضي حضورهما عند
التصرف لا ادراك التصرف لهما وقرني ما بين الحضور والادراك ليس بطلق الحضور بل الحضور عند المدرك
على ما مر مرارا وقيل الشارح لا ادراكهما لهما حين ان يقول لا ادراكهما بل لا يشعر بعجزهما ككلامه ثم قد يعجزين

في وجهه عدم اسبح بعيد هذا بان تنصرف جميعه هو الوهم ايضا كان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته
وتنصرف بالآلة حينئذ تختار ان ليس لهذه القوة اى التحيز ادراك قولك مع انها تنصرف تقول ليس هو التنصرف
بل الوهم بواسطته ولا يمكن ﴿ ٢٧٣ ﴾ حصول الادراك والتنصرف معا في الوهم حتى لا يحتاج الى

تم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة والمصلحة
والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى اوقوة تحللها هذه الثلث والظاهرة
الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال اثنى لكن الشارح جرى على
مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شأنها
تغير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا
مغيرة لذلك لكنهما مغيرة اولى لان تغيرها خلق العضو وتغير المشبهة لتغذيته
والاول متغير وعلى عبارة الشارح سؤال وهوان هذه التولدات الى المولدة
للثالث وقد قسمها الى المولدة والمصور وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنيين عام هو القوة التنصرف
لنقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم
خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه
الى اياه جعل المصورة قسما من المولدة ان السخ لم يذكرها مع انها من
القوى الطبيعية لكنه اعلم لم يذكرها لانها من تمة المولدة حيث يتم فعلها
لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والنجمة فخرمان المولدة لما مر
فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتولد لا بحالة
اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس الدرة تلك اعادة ذات قوة المادة
تصير من المادة الى محصلها الغاذية شيئا فشيئا غير بمقدارها في الاقطار
فهم هذه القوة المضربة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية وانفس الدرة لتلك
لمادة اني هي النطفة هي النفس النامية على ما ذكره في اول المخطون ان النطفة
يكور لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس
تتميز بكون لها غاذية ونامية وهذا حل له ذية ونامية احدثين على
غاذية المولود ونامية وقول بان تمصيل النقي الى جوهر الاعضاء
انما هو بعد فيضان النفس النامية وهو اعلم لم يقربه احد بعيد وايضا
يقضى ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للثالث بذات بعد
القرتين المفصلة وهو ينافي تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء
ان الجذامين غاذية والوالدين ونامية اما خادمة الغاذية فلان المني من
فضله غذاء الاثنتين واما خادمة النامية فبان بظلم الاعضاء ويوسع مجراها
حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتولد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث
الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (يقف ايضا عند القرب من تمام النمو)
ليس بمستمع لان سائر الغايات الى التلخيص التولد يكون في سن الشبوخة

النصرف ثم اقول لو كان كل فعل
لا يلبه من فاعل آخر وقوة على حدة
ولاشك ان التحليل مغاير للتركيب
فلا بد من قوتين وان يجوز صدورهما
من قوة واحدة بجهتين فيختل اقول
في اثبات تعدد القوى (قال الشارح
احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
آلته او كلاهما بحسب الى آخره)
اقول الاول ناظر الى الطاهر وهوان
الوهم مدرك والثاني الى الحقيقة
وهوان المدرك هو النفس وكذا
التنصرف لكن الاول بسبب الوهم
والثاني بسبب التنصرف واول هذا
الجواب ليس على ما ينبغي اذ الامام
حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كونه شيء
واحد مدركا وتنصرفا بدون آلة فلم
ينجح حينئذ الى قوة اخرى تسمى
تنصرف بل الحق في الجواب ما يستفاد
عما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة
حيث قال ان الوهم ينصرف بواسطتها
في المدركات في الحقيقة لا تنصرف
من الوهم فيها بل الوهم تنصرف
في مدركاتها بالتحليل والتركيب ولكن
بواسطتها وذلك كما ان النصار تنصرف
في الخشب بسبب المنشار ولا يغفل ان
النصار مؤثر في المنشار ولا حال حينئذ
لا حاجة الى القوة التنصرف لان التنصرف
من الوهم ليس لذاته بل بواسطة
التحليل والادراك منه لذاته اذ لا يمكن
صدور الكثير من الواحد بدون الآلة

(قال المح كاذب في النقل) ﴿ ٢٧٥ ﴾ اقول يمكن ان يقال لعل مر اعالام ان هذا الذي حكته به مذکور
في القانون ولو على سبيل الاحتمال والتزدد (قال المحاكمات فصالح في ادراكها الخ) قول كانه غفل عن قول الشيخ فيه ابعد
وبعيد ينصرف فيها جليا واسترجعا للثالث النامية من الحائرين عند الوضوء فانه صريح في ان الامر جاع يجري

في الصور المنصبة من الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يفتق بين الضرر خلافة
ومعية في الارتسام في ذهن واحد فاذا زال احدهما عن الخزانة فسا تفتقد الباقية يحصل الزايلة
بلا يتجسم كسب اي احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده ﴿ ٢٧٤ ﴾ - انه يحتاج الى الكسب في هذه

الصور بحسب الغالب وان كان قد
لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجدته (قال
المحاكمات وامر راع وهو استرجاع
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى
ارتسام المعنى في الحافظة حين
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى
اما من طريق الخواس بان شوهه امر
فانترع منه معنى وما من طريق
الباطن بان يأخذ الوهم من خزانته
واقول يمكن ان يقال هل ما ذكره
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي
عن الحافظة ونسني قبيله الوهم بمعونة
المختلة بفرض صورة الى صورة اخرى
الى آخر ما قال لاحاجة الى الحافظة بل
يجرد الخيال الحفظ لا الصورة المتصرفه
يحصل المعنى في المذكرة من غير حاجة
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق
بين ادراك المعنى والذبول عنه
يقضى القول فيتمسك الحافظة
اذا من المعلوم ان الاختصاص مغاير
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى
في الخزانة من غير ان يحفظ الصورة
التي يمكن انتراع المعنى منها
في الخيال الخائفة لاد من خزانة
المعنى (قال الشارح وكيف والتذكرة
الى آخره) اقول كانه إشارة الى انه
لا ينبغي نسبة هذا الوهم الى الشيخ
بناء على اتحاد ما وضع تلك القوى
واقول هذا التوجيه من الشارح
لابلايم افراد الشيخ الحافظة لقوله

ايضا والحق ان وقوفها حين لا يفصل من المادة التي يحصلها الغاذية شيء
يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانه لا يصدر اما يصدر عنه الافعال
التيانية من غير عكس) ليس بسدود اعما الصريح الطاهر وهو العكس ويمكن
ان يقال الافعال التيانية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر التانية
ضمير الافعال الاختيارية اي لان القصيدة الافعال الاختيارية يصدر
الافعال التيانية عا يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مادي اربعة) لانه لا بد في الحركة
الاختيارية ان يتصور الشيء ناعما يحصل او ضاردا مع ثم يثبت من ذلك
التصور شوق الى حصول ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى
الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعله ليس
الا الادرك لثوب ربما يفتك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعامه هذه الآلة
لا يشق اليه بسبب اعتياده من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون
مغاير له وايضا ربما يكون شخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا نعه حياء
او امر آخر وكذلك ربما يغت العزم عن الفعل كما اذا كان ممنوعا عن الحركة
مع ارادة شوقا وعزما على تحصيل مطاوبه فكل كل فعل ارادى سبقه
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انشكك بعضها عن البعض
لاجرم ثبت له قوى اربعة هي مباديها فالصور لنفس بحسب العقل العلى
والشوق ار كمال الى جلب نفع فهذه القوة الشمولية وان كمال الى دفع
ضرره وبحسب القوة الغضبية والعزم بحسب فتوازمة والعزم بحسب فتوازمة
مبشوق في المضل فاذا توهم نفع شيء او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدث
الشوق اليه ثم اذ تم الشوق اطاعه القوة العازمة فينبه عن القوة المحركة
التيانية في مبادي المضل المتصلة بالاحياء وهي الاعضاء وتتحرك لاضه
المخصوص بذلك الفعل قبض ودبها وتسبجها وارضاء كما تحرك الاصابع
عند العزم على الكتابة وكذا ذاردنا بان مثله حلوته فطيم القوة الشوقية
ثم العازمة ثم القوة المحركة المضل للسان فيعبر عن معانيها قوله (اسارة الى
الجسم الذي في طابعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع اوجد
توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون كذلك الوضع الواحد هو عين
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبعية بلزم ان يميل الملك بالطبع
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهرج عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع في حالة
واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجه لا ترك وضع او حذف توجيهها

واما الحافظة كيف والحافظة هي المذكورة على ما ذكره (قال المحاكمات ولعل الكلام
ان القوى الجوهرية الخ) اقول كلامه مشعر بان في صدد توجيه كلامه الشارح وسيتوجه عليه انه لا دخل لاداءه هذا
المعنى بقوله وهي مبادي افعال مختلفة وبعضها التبان بحسب الوضع لا يدل على التبان بحسب الذات ولعل المراد

وجبه ثم استج وجبه ماعين في معنى في توجيه ثم السارح انه اراد بالتباني بالذات الاحد في الماهية
واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية فظهر الى الظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ما صرح
به الشيخ واد بقره لكونها ﴿ ٢٧٥ ﴾ متعلقة بذات واحدة تعلفها بموضع واحد فكانه جعل الاتحاد

بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة
الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على
سبيل التجوز والتخيل وإذا ثبت
الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن
المعلوم اختلافها في الجملة كان
ذلك بحسب العوارض الكلية لانها
اي القوى كلية ولزم كونها اصنافا
وكون الوجه الاول جاريا في القوى
الانسانية لا بدح لان فرضه ان
الشيخ في القوى الحيوانية فظهر الى
هذه التكتلة وفي القوى الانسانية
نظر الى اعتبار آخر هذا وافول
يكن ان يقال جعل الشيخ المقسم
في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون
تقسيمها الى انواع وفي القوى الانسانية
نوما حتى يكون تقسيمه تقسيما الى
الاصناف كل ذلك بسبب النظر
الى المتعلق فيهما اي النفس الحيوانية
والانسانية (قال المحاكات فهو
يلاحظ المقدمات) افول لا يخفى
عن الناظر ان المرتب انما هو العلم
وليس وظيفة التمثل الاملاحة مارتبه
المعلم وليس له انتقال وحر كة كما في صورة
الاستفاضة من العقل بعينه واما
ما ذكره من انه يتعل بالاختيار
فضعيف لان التعقل بالاختيار
لا يكتفي لكون الفكر اختياريا ويكون
التوبي الذي هو الفكر صادرا عنه
بالاختيار على انه جار في صورة
الحس اذا لمعنا ان يعرض عنه

الى ذلك الوضع لا بدح به بتركه بل فائته الى وضع شبه والمقول ليس هو
المطلب فالاول ان يقال في توجيهه ان تلك المستدرة بطالب وضعا
ثم بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه
لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بشعور واردة واما الطمع من غير
ارادة فيتمتع ان يكون شيء واحد مطاوبا ومتركا ولو كان في وقتين فعوله
او المهر وبه بالطبع مقصودا بالطبع ان ذكر هذا ايضا فبهما على انه يمكن
ان يعبر عنه بمبارتين قوله (وانما بدح بقوله غير محصور) لان المعنى الذي يطلق
على كبر محصور بما يكون جزئيا فالك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس
وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك
كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئي وفيه نظر
لانه لو كن هذا الجمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين
ولا يكن كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مریدا بالناس افراد الانسان
الغير المشابهة فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والفاظ انما
نشأ من لفظ الجمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين
على سبيل المواطاة به وهو الوجه في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ
وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما
يطابق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين و الفرق بين اطلاق اللفظ وارادة
المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على كثيرين
محصورين ويقول اولاً لا يثبت يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له
في التقبل وثانيا ان اردت بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه
صادق عليهم فهو نوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق
لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي
يصدق على كثير محصور و ايضا لانك ان مراد الشيخ بالجمل على كثيرين
الجمل على واحد واخذ منهم هؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد
المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر
لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن
هذا مجتمع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتبينة على ان الكلية ليست
بالنسبة الى افراد الوجود في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الى
الافراد المتوهمه التي لا حصر لها قوله (والمحرك القارعا يقتضيهما)

ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى في الحس اذا استفاضة الكبرى فيها ايضا
بعد استفاضة الصغرى اذ فيصان المقدمات ليس دفعة واحدة (قال الشارح فكانت المشتركة الخ) افول لا يصوب ان يقال
لان العقل الهولاني لا شبهة بالمشكوكه لان في الابد على ما فسر ما للشيخ استيعارة ولا يستعمل استعمال اللفظ الموضوع له شبهة

في المشية كما في قولنا رأيت اسدا يرى لاستغفال لفظ المشية في الشبهة وايضا السابغ المتعارف تشبيه العقول بالمحسوس لا بالعكس واذا شبه المحسوس بالمعقول فيقول المعقول ويحصل محسوسا حتى يصح التثنية فان قلت لعله جعله من قبيل الاستعارة بالكتابة فانها عند السكاكي ذكر الشبهة ٢٧٦ و ارادة المشية فثبت قد حقق

في موضعه اذ ليس مراد السكاكي انه يراد المشية به حقيقة بل لفظ المشية بل ادعاء الظهور ان ليس المراد في قولهم انثبت المشية اظهارها من لفظ المشية هو السابغ حقيقة بل الموت ومعلوم ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة العقل الهولي حقيقة وذلك ظاهر (قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ) اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس في العقولات كالان الخيل والحركة في المحسوسات فالحق ان يحمل الخيل على النوع المخصوص من الادراك ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في ملا حظة العقولات الى تخيل الصور والمعاني حتى يتفرع منها المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ اشارة الى ذلك وقوله استمر ايضا للمحزون في الباطن وهو الصور والمعاني المحزونة اشارة الى كيفية الاستعانة وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني على النفس ليستترع منها المعقولات فامر (قال الشارح وفي قوله وفي حكمه الى آخره) اقول هذا خلافا للظاهر والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر في المطلق او المراد بما في حكم الوسط اجزاء المعرفات كالجنس والفصل والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري في التصورات ايضا (قال المحاكمات

لا ادائها بل لشيء كره لا يدل الاعلى ان الحركة ليست مفقوضة الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها واشبهة انما كانت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان الحركة لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مفقوضة الطبيعة لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا توسط مطلوبة اخرى وما في اوله وهذا فرق جلي فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى غير فاشع ان يكون مطاوعة لذاتها قوله (وقولهم في تعريف الحركة) كان سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كال اول ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوب بالذات وتعرف الحركة اذا تأمل يدل على انه كمال ليس مطلوب بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها ممتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فالشيء الاسود بالقوة اذا صار امود بالفعل لا يبقى شيء من جملة السوداء بتفاوتها بالحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة الشيء ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الاخر المتأدي اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منهما فينتج ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون مضاه ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن يستثنى عن ذلك الاول حيث ذوان يحصل على القوة الثانية ويكون مضاه انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيهه كلام الشارح ايضا انه اراد بزمان التأدي زمانا مبدئيا وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدي الى ما هو عليه بعيدا كوضع المطلوب كان في الفكر بسبب تأديته الى ما هو عليه بعيدا اي المبادئ البعيدة تجوزا والا فالباقي حقيقة هو المبادئ القريبة وهي المبادئ المرتبة

لانها متادية حقيقتا وتادريها ان يكون في آن ضرورية ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب يكون ذهبيا
والزمان انما يكون لتعصيل المراد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد تجتمع الحدس وليس جراه
وذلك بعد وضع المطلوب ٢٧٧ وبانسبة الى الفكر كان دخلا فيه حرا له على تفسير الفكر بمجموع

الحركتين فينشد بيجري الاختلاف
في الكيف في الحدس باعتبار امر
خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر
داخل فنقول لاختلاف في الكيف
في الحدس كإرساد ايضا باعتباره
في نفسه فليأمل واما ما ذكره من التوجيه
فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل
(قال الحكايات فارقلت فالفكران
ربما يتشابهان في السرعة والطوق
لم يرد ان يركز به قد تشابه فكر عرو
مثلا في تعصيل المطلوب والافلا استبعاد
في ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو
بيان الاختلاف في الكيفية في الفكر
في الجملة على نفسه اذ الامتياز بين
تشابه هذين ومختلفة ثالث لهما
فيجري الاختلاف بل المراد انه
قد يكون تعصيل المطلوب بمسبكل
فكرين فرضنا فيه كما متشابهين
وحيث يظهر وجه الاستبعاد هذا
اقول ويمكن ان يقال الاختلاف
اللازم في الفكر الذي هو الحركة
بالسرعة والطوق يتصور بالنسبة الى
الطرفين فان كل حركة فهي اسرع
من حركة وابدا من حركة واما
الاختلاف اللازم من العدد بالثقل
والكثر فانما هو من طرف واحد هو
الكثر دون الاخر اذ بعد الانتهاء
الى الواحد لا يتصور الاختلاف
في الثقل ذالواحد من حيث انه واحد
لا يقبل القسمة (قال الحكايات اما
هذه السرعة والبطء الخ) اقول على

في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصواب كالا انسانية فانها
كالاول الجسم الذي بالقوة في الحالات الثانية والكمية والتجيب
وغبرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة
هي التادى الى كمال بل لا يجرم اختيار تعريفه بقوة اثنائية وقيد الكمال
بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة واثنائية قوة محققة وتعريف
الحقيقة الخارجية بالوازيم خارجة اولى قوله (والتين لاثنا في الكلية)
جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان مينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي
والحق انه لا حاجة الى التعرض بعبارة التين ويكفي ان يقال ثبت ان حركة
الملاك ارادية فالقصد منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة
وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فنعين
الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعمله والقوة الجماعية ليس
من شأنها الفعل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب قوله (ارأى
الكلي لا يثبت منه شيء) لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد
الكلي نسبه الى سائر الجزئيات على السوية فلا يخصص منها مراد
جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على
الشعور الجزئي فكما انه يثبت من الارادة الكلية ارادة جزئية يثبت
من الشعور الكلي شعور جزئي فقله الرأى الكلي لا يثبت منه شيء
مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأى الكلي الارادة الكلية والشعور
الكلي وباقى كلامه الى قوله فانه لا يخصص بجزئي منه دون جزئي آخر
هو البرهان عليها وقوله الا بسبب تخصيص اشارة الى كيفية انبعاث
الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص تخصص يصير جزئيا فانه
اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا
الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو
الشعور به شعورا كلياً وبذل هذا الدرهم وان كان شعورا به مرادا الا انه
ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم
لا يفيد التخصصية وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الفداء
مطلقا اذا اراد اللحم واخبر وهو ارادة كلية ويتناول اى غذاء يجده
فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب اننا لانسل

هذا التوجيه فان مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما عبقه حيث قال ان الحدس مراتب في التادية بحسب
الكيف وبين هذا الكلام بل لا صوب ان يقال ان الحركة وان لم تكن داخلة في ماهية الحدس لكن قد يفسره
لكن مقارنته قليل بل في كثير الامور لا يشاره فلا اختلاف الكيف تجري في جميع صور الحدس الا الحدس الواحد

والاختلاف الكبير انما يجرى فيه باعتبار الحركة القارئة له في بعض الاوقات فينبذ ههنا كلام الشارح لحرمة
عن الحركة لبعده عنها في الاكثر فأمل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قرى بان ذلك) اقول يعني في كل مطلوب
لم تنفع الحركة اصلا او تنفع في زمان في غاية العصر والاول ﴿ ٢٧٨ ﴾ اشارة الى غاية الحلد والثاني

ان صدور هذه الحركة من الارادة الكلية بل يتخلل مع ذلك غذاء
جزئيا فينبعث منه حركة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد
غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو
ان يتخلل غذاء جزئي لا يتقدح في الاكسافه بالارادة الكلية فانه
لو وجد غذاء غير ما تحيله فربما يؤوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الاخر
لكونه بالنوع وهو الذي يتخلله فيقوم مقامه فيعاقب ارادة اخرى
جزئية به واقول اذا رجعتنا انفسنا فلا شك في ان اذا اشتبهنا غذاءنا كله
فكثيرا ما لا يتخلل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخلله فتخلل الغذاء الجزئي لا يكتفي
في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول غذاء الجزئي وهو لا يصير
جزئيا يتخلل الغذاء الجزئي قوله (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل
لكيفية انبثاث التخييل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية
فكأنه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال
انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة
فبعد انقضاء الزمن يحصل له تمثيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا
قطعها تمثل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخييلات والارادات
الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي
لا يضيئ الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاعت مسافة خطوة اخرى
وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي وامشاة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تمثيل
الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله (وهذا استشهد) فانه
اذا اردنا اصدار فعل فحين نقوله اولاحتي نريده ثم نخيله ثم نوقمه وهذه
السلسلة في الافعال بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخلل ثم يتعمل فاذا
تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية يثبت من ذلك التصور
الكلي شعور جزئي لبعض افراد وهو التخييل ثم يثبت من التخييل شوق
من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم
ينتهى من القوة المحركة التحريك البضل فيتم الفعل كما في بذل هذا
الدرهم على ما ذكر وفيه انظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج من الكلية والجواب ان ادراك

الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون
المعنى ان جميع المطالب قد يحصل
دفعة او في زمان يسير بطريق
الحلد فيكون اشتارة الى مراتب
القوة القدسية (قال الشارح وان
كل ما يرتسم الخ) اقول هذه المقدمة
ليبيان حال التخييل والتوهم وان
الذهول فهما يحتاج الى قوة
جسمانية كانت خزانة لقياس عليهما
حال التعمل وليس يحتاج اليه
في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه
المقدمة الاولى (قال الشارح
وحالة النسيان غير موجودة فيه)
اقول المراد انه غير موجودة فيه
من حيث انه حافظ لهما كما سيجي
ان الصورة لا تزول عن العقل
عند النسيان او يقال مراده ان هذا
في صورة التخييل والتوهم ليقبض
عليها صورة الفعل وبين ان حاله
مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة
لكن امتاز ههنا في ان صورة النسيان
لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة
بل تزول الملكة على ما سيجي مفصلا
(قال الشارح فاذن يجب ان يكون
شيء غيرها بالذات يرتسم فيه
المعقولات) اقول لا ينبغي عليك
ان الانفاضة لا يستدعي كون المفعول
يرتسم فيه ما يفيضه وسيظهر
لك ان ما نقله الشارح عن الامام
يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره

من الجواب (قال الشارح لا يعود توهم الخ) اقول قد مر انه لا يحتاج اليوم عند نزول
الصورة من خزانتها الى تجسم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يرضى الغضبية على
الوهم صورة صورة حتى ينزوع من واحدة منها ما يتسببها من المعنى الزائل اللهم الا ان يقال ان الخزانة كخزانة

لقولهم أيضا على هذا الوجبة وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الحرانة مطلقا
اي زوال انفسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تحشم كسب جديد واراد بالقوة
التي يكون الحرانة فيها الخيال ﴿ ٢٧٩ ﴾ و بالقوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن

الصورة المخرونة في الخيال والاولى
تبدل الذمول بالادراك كما به عليه
صاحب المحاكمات بغير العبارة (فان
الشارح لانها جوهر صفى لا يافعل
بل بالقوة) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض
النفس الفلكية حافظة لتلك الصور
المعقولة وكان بينهما وبين نفوسنا
علاقة واتصال في حالة الذهول ويزول
تلك العلاقة حين التسيان كما في العقل
الفعال بعينه وايضا قد صرح في الشرح
ان بعض النفوس القدسية يحصل
جمع ما يمكن ان يحصل لثبوتها فلا
يكور بالقوة ويمكن دفع الثاني بانه
ليس ارتسامها لجمع الصور دائما
وقد تأمل بعد واقول ايضا لعل
للمشعشع الذي يرسم فيه الصور وهو
الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق
او تسم الصور عند الشيخ على
ما خسراره في هذا الكتاب على
ما سيجي (قال الشارح و ذلك
الهيئة الخ) اقول كثيرا ما يقع
الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه
ملكة الاستحضار كما اذا ادرك النفس
شيئا ثم بذل من دون ان يصير ملكة
ولعل هذا مبني على اعتبارهم في
العقل بالفضل ملكة الاستحضار ولم
يكفوا بمجرد الاقتران وقد صرحت
ما عليه في كلام صاحب المحاكمات
فأقول (قال الشارح والجواب عنه ان
الهيئة تلك على تجربته الخ) اقول دلالة

الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسببها في الخيال يتوقف
على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على انفسها فلا دور
قوله (والجواب ان تعيين المهرج والمهفة والملك يقتضي شخصية
الحركة كما اعترف به) ايس كذلك فان مفركا واحدا يمكن ان يصدر عنه
حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون
حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتفيد الكل بالجزئي لا يفيد الجزئية **قوله (ثم اورد المعارضة)** هذا
الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك
فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا يد في حصوله من ادراك جزئي وارادة
جزئية بل المدرك المراد الكلّي بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل
ان يوجد بعض الجزئيات لا بخصوص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك
الجزئي نسبته الى آخره واما ثانيا فان اذا حلولنا حركة فلا يحاول الا
حركة من حيث هي الى آخره واما ثلثا فلان الارادة الجزئية حادثة
فلا بد لها من حادثة واهل جارا والعجب من الامام انه بعد اراد السؤالين
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا يد في حصوله
من ارادة جزئية لكن ما ذكره معارضه بنفس هذه الارادات
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا
عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تعقد
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التساقي والسابق انما
يستحيل ان يكون حلة لاحق لو كانت حلة موجبة اما اذا كانت حلة معدة
فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل
حركة سابقة حلة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة
يكون حلة لارادة حركة اخرى واهل جارا حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يسمع الحركة لاختصالة ارادة
اتحاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتساقي بافراده لا يكون حلة
اللاحق بل توسط معد يتم به الملة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه
اراد تصوير التسلسل على سبيل التساقي فلهذا زاد في الكلام وانت

الهيئة المذكورة على تجربته من جهة ان جعل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لادان يكون مجردا وهل الكلام
الاقى يكونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما ليس سوى انه لا بد من سبب يفيض تلك الصورة
على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المنع ليس محلي ارتسام تلك الصورة وكما في افاضة الالوان

مثلا وانما جاز كونه ليس يحمل ارتسام الصور فجاز ان لا يكون مجردا (قال المحاكات وقوله على ان الخ) تكرار
لدلالة الحجة على ان يحمل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته) اقول فيه نظرا لان الامام اورد المنع على قول الشيخ
فيكون عقلا واستند بهندين والشارح اطل السند من ولما لم يندفع **﴿ ٢٨٠ ﴾** المنع بهذا القدر اذ بقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجردا
عقلا ويكون نفسا لا عقلا قصدى
لدفعه ايضا حتى يتم الكلام بقوله
على ان ملاحظة النفس للمعقولات
الخ بمعنى لابد من ان يكون ذلك
الحافظ يوجد هذه المعقولات بحجبها
بالعقل والنفس ليست كذلك على
ما مر وانت قد عرفت ما فيه ويمكن
حله على انه دليل اقناعى على كونه
يحمل ارتسام المعقولات على ما بدل
عليه قوله دليل على كونها موجودة
بالفعل فيعلم هو حافظ لها (قال
الشارح لساظهر الخ) اقول ينبغي
حمل حصول صورة المعقولات على
حصولها بعد الاعادة على سبيل
الاستحضار اذ حصولها اولا
لا يشوقف على تحقق الملكة واراد
بالدالة الموجودة على ما في اكثر النسخ
عالمه دخل في الابدان مقابل العلة
القائدية وقد مر مثل ذلك منه رحمه الله
في النمط الثاني فذكر اذن المعلوم
ان استعداد النفس له اول تلك الصورة
قد زال عند الاتصال مع بقا الملكة
حينئذ اذتوا لها هو التيسار على
ما مر آتفا والفاعل الحقيقى لها هو
العقل الفعال وقوله ولا شك
ان الاستعداد الى قوله وقد مر ذكر
قوى انفس يسار الواقع واشارة
الى بيان حال العقل المدكورة
او على علاها من انها امور متجددة

خير بما فيه **قولهم** قد جمع الاول بالارادة الكلية فلم لا يجوز - ا لم
ان هذا مناقضة على العقل المذكور وتقررها ان يقال هب ان المراد
الكلية نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يختص جزئ منها
الاختصاص لكن لاننا ان ذلك المختص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز
ان يكون المختص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل
على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قائله فقد خالف الامام
في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان يكون قبل
لمعارضة اذا لمعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة
بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك
مع الارادة الكلية علة قارة والملكة القسرة تسهيل ان تنفضي بانفرادها
الحركة فلا بد من شي غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد
ولا ينبغي عليك ضعف هذا الجواب ولو لم يكن دليلا آخر غير الدليل
السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لاحد له في الجواب قوله (ثم ذكر
ان الواجب) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لابد ان يكون لها غاية
منهورة بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها
ليست منهورة بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول
فانها لا غاية لها على ما يجيى في النمط السادس فان قيل العاقل والساهى
والثائم يفعل افه لا من غير غاية اجاب بان في العث ضربا خفيا من الذة
والساهى والثائم يفعلان اما لتحل الذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت
النوم حالة ذهلة فهو من في التحليل اجاب بان الثائم يخلل لاسيما فيس
بين النوم واليقظة او في السوى الضروري كانه منس او فيما يصبر ضروريا كما
اذا رأى في منامه شيئا فيزعج هذا آخر الكلام في الطبيعة والحمد لله
على الحالات **قوله** (النمط الرابع) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية
شرح في الفلسفة الالهية ورتبها على اعطاء اربعة لان الفلسفة الالهية
هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها
اما عن احوال لمحقها لمذاقتها وعن احوال لمحقها بما يقاس الى معلوماتها
والاول نمط التجريد والثاني لا يخ امان ان يكون البحث عنها من حيث
انها مباد للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا
هذا ولا ذلك وهو النمط الخامس الذي يبحث عن كيفية فضاء المعقولات

وضمير عليه في قوله ينبغي ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المرتبة المتجددة إشارة **﴿ عن ﴾**
الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بمدح نظرا لوجوه الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم
ركونه العقل بالتمثيل الذي هو الاستعداد التام عليها مضممة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس

ملكته الاتصال بالعقل بالفعل الا ان يقال لاشك في تحقن حالة حين الاتصال وحين عدمه كما في الذهول وهي صارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتشاور والاستعداد متقدم على هذه الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ عما يكون حين الاستعداد والاستعداد فاعمل والاصوب ان يحمل

الاتصال في كلام الشيخ على معناه المتبادر وهو حصول الاتصال بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين الذهول ولا شك ان اتصال النفس بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة كانت مقولة لها يتوقف على اقوى التلث او يحصل الاتصال على حصوله في الجملة نعم من ان يكون غيب الانقطاع لاول الامر والفوتان الاوليان على لوجوده ابتداء وانثاء على لوجوده بعد العدم واراد بالملكة المتكينة ما اراد بالقوة التامة ولك ان يحمل ملكة الاتصال في كلام الشارح على نفس الاتصال على ان يكون الاضافة بيانية وحيث يتطابق على ما ذكرنا (قال المحاكات لكن قوله فحين اولا انها جوهر مفسر في الوجود عن الاجسام والخصائيات فيه ما فيه) فان قلت غير ذلك بل بدن واجزائه متلزم للعارضة بناء على انه لا يجوز ان يكون امر امارا خارجا عن البدن واجزائه بدنية قلت للملم بصرح بذلك فاطلاق لفظ التبيين تعسف ظاهر (قال المحاكات ومع ذلك فالملتبس حاصل الى قوله فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع) اقول فيه بحث اذا لازم منه ليس الا ان محل تلك الصورة غير

عن المجردات واما الاعطاش في الباقية فكيف يمكن الجمع واما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانط الأربعة لا يقال الا على ما يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الوجودات من حيث الوجود فكيف خصه باحوال المجردات لا نقول هذا هو المقصد الاصيل من اقسام الالهية واعظم ما به واشرفها وهذا معنى باسم الكل واما باب الامور امانة فكما تقدمت له والبحث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاه فيسار بين الاحتمال واما ان قصدى لادعاء كتابه فندحصل على طرف منه قوله (في الوجود وعلة) والمراد من الوجود ههنا هو لوجود المعلق ومن علة الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بان شريك على الوجودات والمقول بان شريك على اسماء الاكوار ذبا لها لا متشاع الغاوت في نفس المساهية واجزاؤها بل عارضا لها فيكون الوجود المضاف عارضا للوجودات الخاصة فيكون مقفرا لها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلة وانما حله على ذلك اما اولا فافضية لالافظ واما ثانيا فلان في هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوي الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن لوجود الممكن والزجود الواجب وهو يبحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط في اوجود لمطلق والوجودات الخاصة التي هي علة ولقول ان يقول لانسم ان المساهية وجزءه لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول المساهية وجزءها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاستعداد والضعف اختلاف في نفس المساهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من الازايم ابطاله واسما قد ذهب اليه ذاهب ولش ملنا ذلك لكن لانسم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا فيكون مقفرا الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عرض الوجود للوجودات عرضا عرضيا الى عرض العرض للجوهر وليس كذلك بل عرض العرض العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا الملوية فان العرض العام يحدد مع الماهية في الوجود وكيف يكون مقفرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو

منقسم الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٣٦ ﴾ ولا يلزم ان لا تكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحيث لم يثبت المطلوب الذي هو تجرد النفس اذا الجسم والخصائيات المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك الاجزاء بل بالقوة (قال الشارح وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث الحق الخ) اقول ما ثبت

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آلة يرسم فيها صورته لانه لا يحتاج الى عرض طيهمة اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة النفس متصلة بافعال افعال خارج عن عالم الحس مرتب للبسادي الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال الله تعالى اما اولاً) ﴿ ٢٨٢ ﴾ اقول الشيخ جعل المدعى اع

من ذلك حيث قال في صدر الفصل ان اشتبهت الان ان يصحك ان المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني ولله انما تعرض ليكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اى كل ماهو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة او مركبة فهو مجرد والآن صريحاً بما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لا بد ان يكون مجرداً لا اذنبت امر محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت في صريح من ان محل كل معقول منقسم لا بد ان يكون محلاً لمعقول منقسم للزوم انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا اتفاقاً فقولنا لسائر اشارة الى ذلك لالى ما سافو بما قررنا بندهم كلا وجهي الاستدراك (قال المحاكمات في الاستدلال الخ) اقول لا يأخذ الشيخ والشارح في الاستدلال لعدم الانقسام مطلقاً بل المراد بعدم الانقسام في الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابط مضافة مفيدة في نفسها يستخرج منها حال

منع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معاولا للوجودات الحصة فاما ان يكون معاولا لله في الخارج يلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه محال وما ان يكون معاولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الحصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطابق الوجود واما الله فالمراد به عقل الوجود ولا يلزم منه ان يكون محلاً لكل وجود حتى يكون محلاً للواجب فان لفظ الوجود هو محالة لا تقتضي النكالية بل المراد بعقل الوجود الممكن قال هذا اللفظ يبحث عن مطابق الوجود ثم من هذا الوجود التي هي التساؤل والغاية ثم يثبت الله الوجود ومنتهى العقل فهذا اللفظ يبحث عن مطابق الوجود واما الوجود الممكن ولا بد من رجوع الضمير الى الحس بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا المن وهذا اقرب الى الحق قوله (يريد اثني) انما هو هذا الفصل ما ينبغي ان الحكم بان من اوجبات ما لا يتلوه الحس قضيه في رتبة الوجودات لانه لا يختلف فيها الا بغير ذلك على ان الطبيعة المستمرة وجوداً ولا شك انها مخرجة في سلك ابدية وحقائق هذا البحث لما عرفت ان هذه الاماثل في الحكمة الالهية لباحث عن الوجودات المجردة عن المادة في المذهب والخارج فلزم ان يكون هناك موجودات مجردة يعزل هذا العلم بالكتابة لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلها مقدمه واعتقال قد يغلب على اوهام الناس فنبهنا على ان هذه الحكم انما هو من قبل القوة الوهية التي يحكم على غير المحسوس بالحكم المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس الخبيلات والتموهات فان القول لا بهم ان يتكروها فقلوا انها في حكم المحسوسات فان قلت الخبيل والتموه محسوسان بالحس الباطل فتقول المراد بالمحسوس ههنا محسوس بالحس الظاهر وهذا قول فان كل محسوس وكل تخيل فانه يخص بالجملة بشيء من هذه الاحوال وسيذكر في البنية التي انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كما عكس نقض لها وانما يقال عكس نقض لها لان عكس نقضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا

الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع (قال المحاكمات والسؤال) واما الثاني على اراد شبهة اقول مثل ما اورده على توجيه الشارح رد وذلك لانه لا يفي ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يتخيل قيمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع لا يكان الى الخصائص فكيف

بداخل تحت الانقسام الى المشابهات فلا يحال الشبهة حتى يحتاج الى ايرادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على ايراد الشبهة والجواب وان كان محتملا في الجملة ﴿ ٢٨٣ ﴾ فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الاصل انه احتمال ضعيف

يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسمة كما في ايراد الشبهة بعينها

والفرق بين الاحتمال المذكور في السلب ودفعه وبين ايراد الشبهة عليه وجوابها بان في الاول لا بد ان يكون له قودون الثاني نعم وكأنه قال والاولى ولم يقل والاصواب لذلك فتأمل (قال المحققات وحيد ذلولي) بكن ذلك العقول متعلق المساهية بذلك

إما مرض كان حصوله حصول القسمين (لم يحال الكلام على ما هو الظاهر من مغالبة الشرط مع السربطة بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لا نفس القسمين الثاني ان الشرط بمعنى

الموقوف عليه ههنا وما كان خارجا اوجزا ان المقبر في الشق الثاني ان معقولة ذلك الشيء لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن

نعت كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحال الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسم

الثالث انه يستدرك باقي المقدمات التي ذكرها الشارح حيث ان الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية التوضعية

لكن هذا الوجه مشترك الورد بين الوجهين ادعى متعلق المساهية بذلك العارض ان يكون مقتضية

على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيه

وحينئذ يمكن ان يقتض لعل ذلك العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذي يتماز به الماء ان المنفصلان عن الماء المنفصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والازم اختلاف المائتين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني بوضع الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فلا يكون حياء ولا حياءيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عيانه شيء وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشئ جعل تخصصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وصنبر هو راجع الى الشئ وهو الحال وصنبر فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه وتقريره على محذات ما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يتخلو اما ان يكون محسوسا اوليا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لا يخص بوضع معين وان معين فلم يكن مطابقا لماس له ذلك الوضع المعين ولا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا حلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اخنس بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اراد به انه قارن ذلك الوضع المعين فالحكمة لكن لا نسلم انه لو قارن وضعه معين لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا او كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فلم يكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلبا لكن معنانيا فانه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون لمجموعة على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموعة المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموعة لو انطبقت في الحس تطبق صور اجزائه فيه بالضرورة قوله (فانه من حيث انه

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذي يتماز به الماء ان المنفصلان عن الماء المنفصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والازم اختلاف المائتين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة وح
لا يشترط في تعمله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فاما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لاحصولها بالفعل بصفة
الانفصال وبما قررنا ظهر ان دفاع الوجه الثالث ايضا ❦ ٢٨٤ ❦ اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل

ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة
لو اشترط فاما يشترط حصول ذواتهما
بصفة الاتصال والوحدة لان يقال
انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية
الى اجزاء متبانية في الوضع انفسهم
التصل الاول وحدث متصلا آخران
فلا بد من وجود المادة وقد فرض
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة
لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان
الباقى ذوات الاجزاء كما ورد على
دليل اثبات الهوى فسا مل
(قال المحامات وقول الشارح الخ)
اقول اذا فرض ان كل واحد
من القسمين يشابه الكل في الماهية
فاذا كان كون احدهما مع الآخر
شرطا في مقولية تلك الماهية في الجملة
فيمكن كل واحد منها بانفاده
مفعولا لذو تعقل احدهما فقط
كانت الماهية مفعولة في ذاته بالضرورة
فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون
احدهما مع الآخر في العقل فاذا لم يكن
كون احدهما مع الآخر شرطا
في مقولية تلك الماهية فيمكن تعقل
تلك الماهية بمحصل احدهما في العقل
فقط لا حاجة للمقدتان اللتان ادعاهما
الشارح كانتا محجبتين في نفسيهما
بني الكلام في مدخلية هذا في الاستدلال
فنقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني
ان في تعقل تلك الماهية يكفي تعقل احد
القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر

هكذا موجود في الخارج والاولا يكون هذه الانقسامات اناسا فيه منع
اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المجموع في الخارج انتفاء الجملة الخارجى وقوله
لامن حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقة لهما
مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لامن حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي للحيوانية والناطقة
معا وحينئذ يستقيم الكلام الا ان الجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشى
الخريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان
من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول
مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد
الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة الانسانية فان بل هو ناليس فبالمتقدم
بل الاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة
على المقصود قوله (واعترض بعض المعترضين) لما كان الدليل الذي
ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحموسة ينتج ان بعض الوجود
ليس بمحموس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة
بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه
مخصص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة
في الخارج واما قوله وهم وتنبه فهو معارضة في المقدمة الكبرى
بان الانسان المشترك انما يكون اناسا اذا كانت له اعضاء من يد وعين
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واطراف مختلفة واقدار متباينة
ولاشك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه اننا لانقسم الى الانسان
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك اولم يكن الاعضاء
ماخوذة من حيث انها كاية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك
لا بد ان يكون اعضاءه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب
المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهى منها آخر
اوضح منه فيقول الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف
الدليل عليها قوله (تنبيه) للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود

في اقل منه بلاغ هي كفاية هو الكفاية في تعقل الماهية بسبب تعقل احد القسمين لما يظهر ❦ الا ❦
اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر في العقل فلا بد في الاستدلال من قسمة حال تلك المعقول المتقسم الى قسمين
و بيان ان في القسم الاول وان لم يظهر البلاغ في احد القسمين اذا فرض اشراط كون احدهما مع الآخر

في نفعه نفس تلك الماهية فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون في احدهما فقط بلاغ لكن في القسم الثاني لما لم يشترط ينفرد كل من الآخر قبله البلاغ والكفاية فلا بد من التعرض بحال القسمين وان في احدهما وان لم يلزم افراد كل واحد ﴿ ٢٨٥ ﴾ من القسمين عن الآخر لكن في القسم الآخر يلزم جواز

الافراد وبما قررنا ظهر ايضا ان القسم الاول ليس مستندرا ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول من النظر الذي اوردته ايضا واما الوجه الثاني منه فينبين البطلان اذا تخلف الشق الثاني من التردد الذي ذكره ونقول المسامح عن كون الصورة العقلية محفوفة بعوارض حشيتها التابعة لموادها ان المحفوف به عارض معنوية كان معين ووضع معين يمتنع الطباقه على ما يكون معروضا لعارض معين آخر كان ووضع آخر وكون المحفوف بوضع وابن معين لا ينطبق على ماله ان ووضع آخر ضروري سواء كان عروضا لها من قبل المحل اولذاته وبصرح الشارح المحقق بمثل ذلك في جواب اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات (قال المحكمات فانه لو كان الخ) قول كما ان الاشارة الحسية تابعة للسانه وضاف للصورة المعقولة لفرصتها مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع للمادة وضاف لها وكذا المقدار والزيادة والنقصان على ما ذكره الشيخ مفصلا فيلزم زيادة الفساد ويتقوى الدليل بل يتعدد ويتكرر فلا استدراك (قال المحكمات لان من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر انما ان صلاحية الاشارة الحسية

لا المحسوس طريقان الاول الاشتغال بالمحسوسات على وجود مالمس بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشغلة على طبيعتها المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات مالمس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والتوهم اعتراف بالحس والتوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والتوهم والحس والتوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والتوهم والتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلاقات المحسوسات من العشق والتجمل والفضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبيعتها ليست مدركا للحس ولا بالوهم فهذا ميم بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول قوله (ومما حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق مشترك في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع واغرى بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما الاول فلان مطابقة ذلك لهذا غير مطابقة هذا لذلك لان مطابقة هذا فاعمة بهذا ومطابقة ذلك لهذا فاعمة بذلك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تحقق الابين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال حال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا والمنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبتته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر من ان النسب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبتته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التذويب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث

تستدعى كون الشيء موجودا خارجيا فلا يعرض ماهو معدوم فيه كذلك عروض الوضع بمعنى المقولة اذا معدوم الخارج لا يعرض له الماهية المارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض الى الامور الخارجية بان احدهما ابن هو من صاحبه والحال ان انعدام في الصورة لا يقتضي انعدام الصورة والكلام انما هو

في ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للتمسك الى الاجزاء المتباعدة بالوضع وحيتسب بتصور
 فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة وبمعنى المقولة ايضا مما قائل (قال المحسبات لكن يمكن التقص الخ) اقول
 قد عرفت الجواب عن التفتيش ثم يمكن نقض الحجة بطريقين ﴿ ٢٨٦ ﴾ التقسيم بانها لا تجري في الجسماني

الفسير المنقسم والجواب عنه ان
 من المعلوم ضرورة ان النفس ليست
 قائمة بالغير فانما تجسد بالضرورة
 ان ذواتنا لا نقوم بمحل والجوهر الفرد
 قد عرفت بطلانه (قال المحسبات
 وهل النسبة التي بينهما وبين النفس
 هي الحلول فيها) قول موضع نظردقيق
 هم صرحوا بقيام الصور الذهنية
 العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية
 الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده
 في تعريف الجوهر قيدا ثالثا ولهما
 واصل الاعتناء بهم على ذلك الحكم ان
 التعريف المشهور للحلول صادق ههنا
 اذ يصدق على تلك الصور ان لها
 اختصاصا ناعيا بالنفس اذ يصدق
 ان النفس عالمة والحق ان هذا الاحتمال
 وهو ان ليس الاشياء قيام بالنفس
 بل حصول فقط احتمال قوي يندفع
 به كثير من الاشكال الموروثة
 على الوجود الذهني وقد اشار اليه
 العلامة الشيرازي والعلامة
 الفتازاني وبعض من التأخرين
 والتعريف المشهور للحلول اورد
 عليه امور لا تقوم بل عليه على انه
 يتوحد ان النفس يصدق عليها انها
 مدركة الجزئيات وطالعه بها
 كالمقولات مع ان صور الجزئيات
 ليست مرئية فيها عند المحققين
 كالشيخ وغيره ثم مذكروا بقوله مع انا
 نعلم الى آخره ان كل سند للمحل

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق
 سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام غليل اقناعي فانه لا يلزم
 من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير
 مشار اليه وقل الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود
 في الاعدان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وبه نظر لان الثابت
 في الاعدان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منج لان مبدأ الوجودات
 من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وبه نظر لان الثابت
 بالدلائل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث
 حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يتلزم المقصود لو كان لمبدأ
 الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وبمقابل على امتناع ان يكون له ماهية
 كلية انه لو كان لوجب الوجود ماهية كلية يلزم احده الامرين اما
 امتناع الواجب لذاته وامامكان المتع لذاته وكلاهما بين الاستحالة
 بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد
 وكانت الجزئيات الباقية متممة فامتثاتها امتثاف تلك الماهية او لغيرها
 فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا
 فيكون واجب الوجود ممنوع الوجود وهو احده الامرين وان كان
 امتثاعها اقبر تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة
 فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها متممة بالنفس فالمتنع بالذات ممكن
 الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله (يريد اريشر الى العلل)
 لما كان هذا الخط في الوجود وعلا وبحت عن الوجود انه هل يساوق
 الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فنكل شيء يمكن ماهية
 وجود وهما متقابلان فانه من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود
 علل فالعلة اعلة للماهية والوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية
 معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورة وعلة الوجود اما مقارنة
 للحلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون عليها هي
 الابدان نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للابدان بان يكون الابدان
 لاجله وهي العلة النائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
 الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة
 الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع اعلة المادية كعدم الموانع اخذت

فلا يخلو عن قوة والافان كان في مقام المعارضة والاستدلال فالتنع على الكل ظاهر الورد ﴿ منها ﴾
 لانه قياس للحلول الذهني بالحلول المعنى (قال المحسبات ومدرک الصورة الخ) اقول فيه نظرا لانه ان اراد بالمدرک ما هو
 المدرک بحقيقته ففيه انه قد سبق ان مدرک الكلني هو التفتيش وان اراد ما هو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

المحسوسة فلم انه جسماني لكن لا يلزم ان يكون القوة التي يدرك بها معنى المحسوس ويرسم فيها ذلك امرًا جسمانيًا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بآلة جسمانية ﴿ ٢٨٧ ﴾ والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه

في محل واحد كما يقولون في صورة ارتسام المعنى في اوهم والصور المحسوسة في الحبال فتأمل (قال المحققات وميه نظر) اقول يمكن ان يقال ما بقي هو ان المعقول ان انقسم بالفعل فذلك اكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فعمله كذلك فاذا فرض ان ذلك المعقول الفعير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل فلا بد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها معقولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان للمعنى العقلي الواحد الذي استدللنا به في آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجنس العالي واللتكاف ان يحصل كلام الشيخ عليه (قال المحققات) سلم ان الاول الخ اقول بل الاول حذف هذا الكلام اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال هو اولى بان يكون البسيط الذي كان كلامنا فيه وبه عليه الشارح حيث قال لا بد من ذلك من وجه لكن غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا اخذ هذا الجواب صريحاً (قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه بمقل بالقوة القريبة الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل

منها ولا يجعل فيما يرأسه والذي بين المحصر ان يقال المسئلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو المسئلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو المسئلة الصورية واما بالقوة وهو المسئلة المادية والخارج اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهو الموضع او مافيه وجوده وهو الفاعل او مالا جلّه وجوده وهو له ذاته او مالا يكون كذلك وهو الشرط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت المسئلة المادية والموضوع قسمًا واحدًا لا شعرا كهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون المسئلة المادية هي الفاعل للشيء او جلّه كانت الاقدام ستة والا فبعة قوله (والموضوع ولم يدس من العال الموجبة) المسئلة الموجبة على ماهو المشهور هي ما يجب عليه صدور المعلول بحيث لا يختلف عنه والمراد بها ههنا ما دون مؤثر في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في او - ولانها شريكة للمادة العالوية وكونها من علل الماهية لا يتنافى ذلك وكذلك غنية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقول لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله (والجنس والفصل وان كانا مقومين) جواب سؤال مفروض وهو انه - ثم العال في الحصة والجنس والفصل من العال مع انها ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العال لانهما محمولان على انواع ولا شيء من العال كذلك ولا نهما لو كانا من العال لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود لا يقال هذا بناء على ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العال الخارجية وذلك لا يتنافى ونهنا من العال في العقل وهو ائذ كور في المنطق واعلم ان العال اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعال بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي العال والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كافي المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اثنى النفس والفاعل وهو العقل والفعال والغاية لو كانت فلكانت هذه العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصار العلل في ثلاثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية

الفصل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجتمع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجامع للفصل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير في كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان وكما يقال عند وجود العلة السادية يكون المعلول بالقوة متعددا وجود العلة الصورية لم يكن

بالقوة وإرادته بالقرب مقابل البعد فيتناول المحصول بالفضل (قال الشارح أقول الامكان العام الخ) أقول فيد بحث فلا منافات بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان العام يدخل على هذا الوجه ابيض ويمكن ان يقال اراد ﴿ ٢٨٨ ﴾ الشارح بالقوة القريبة على

ما صرح به سابقا العقل بالفعل لا مفهوما القوة القريبة وهذا المفهوم وان لم ينف دائم العدم لكن العقل بالفعل لا يجمع معه لانه انما يحصل بتكرار العقل حتى صارت الكفة فكيف لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوهم انه اذا حلل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شيء بعقل شئ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله في حين المنع اذ يجوز ان يكون احد يعقل شئاً ولم يخطر به لانه يعقله ولم يحصل له هذا التصديق بالفعل اصلا الان يحمل القضية على الممكنة وحيث كانت الدعوى الاولى ايضا ممكنة كالتائيه لكن الشيخ والشارح ذكرا الامكان في التائيه وتركها في الاولى وذلك آية كونها فعلية والتائيه ممكنة والامر فيدهين (قال الشارح فالشيخ على القوة الخ) أقول لا يذهب عني ان القوة مقابل للعقل بتدعيم العدم بالفعل وعدم الشيء ليس امرا يختص باختلاف الاناضة حتى يصح ان يقال صدور ذلك الفعل من المتعلق بالقوة بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر الى العقل المخصوص أقول الظاهر انه حصل القوة على معنى الامكان الخاص الجماع للفعل وحل اعتراض الامام على انه قد يجب فلا يصدق القوة بمعنى الامكان اخص وهذا

في الخارج على ما مر في المطلق قوله (كانها علقان) ولم يقل هما علقان لان المثلث لا مادته اقل ان يقول هب ان المثلث لا مادته ولا صورة الا ان الازالة لم يبر له انه مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون اشئ معه بالقوة والسطح للثالث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع اثنتي عشر كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علم الجواهر فاعلة للمادة والصورية لا تكرر ان الامس الجواهر وله هذا ربع القصعة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلان زاد الموضوع فلا بد من يرد بالعلل مطلقا اهم من ان يكون علم الجواهر او علم الاعراض وحيث لا ينظم هذا الكلام منه وانما شبهها بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانها كما جازى المثلث في الوجود كانا شبهتين بالمادة والصورة لانها جزء الجسم في الوجود واساسه هين بالجنس والفصل لانها جازان علقان قوله (ولما انقصر على افعال والغلبة) كان سائلا يقول لما كان علم الوجود شئاً فلم يتعرض الشيخ الاثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر وانهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علم الوجود وهذا انما يتم لكان مراد الشيخ بالاعمال مطلقي العمل ثم لم يذكر منها الا لافعال والغاية اما اوارد من العمل علم الجواهر فهي مختصرة في الاربع لامن يد عليها على ان قد لو كان للبهضية لم تغد الانعاق المماول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دور بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله (يريد الفرق بين ذات اشئ وجوده في الاعيان) لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المطلق فاعلمه ههنا كأنها تكرر خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين حال الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكل المراد منه التفرقة بين علل انماهية من حيث العقل وبين سائر العلل على علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله وبين علل بغتر البها في تحقق ذاته في الخارج وعلل كالمادة والصورة يكاد يتناقى قوله في المطلق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان القرض ثم ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لامن حيث الخارج

قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولهما واما ﴿ ٢٨٩ ﴾

وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعلق لكن يمكنه بالنظر الى نفس المتعلق وقوله وكون المتعلق بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا حيث اورد لفظة الوجوب يقابل القوة وفي قول الشارح لست

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك بتضمن عقله لذاته لانه عينه فاجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع و اراد بالتصديق القضية والظاهر ان يقال انه مسامحة كما يقال ﴿ ٢٨٩ ﴾ عدم القدم وجود (قال المحاكات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء

عن القائم بذاته لا يقال على هذا لا يصح الاستثناء اصلا اذ كان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته وقاما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الوقت الاقتران بالمادة او وقت كون ذلك المعقول قائما بالفصل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لانا نقول للمادى اهم من القائم بالمادة فالجسم مادي وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فني شانه ان يقارن الى آخر ما قال نعم ما ذكرته من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى توجيهه والتاويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشى آخر على لواحق المادة وضرب كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وقائمة القيد ان المعقول قد يكون في اصل الذات مجردا لا يحتاج الى تميزه عن المادة ولواحقها (قال المحاكات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بإمكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان

واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولاً في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والخط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نتعلق الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لاستدراكه به فصور الاجزاء الخارجية يناسق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون الحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكأنا يتناظر فاما من ذلك في المنطق قوله (الصلة الموجدة لشيء الذي له علل) لما حصر علل الوجود في القسمين الفاعل والفاعلية اراد البحث عنهما فلا ريب ان الصلة الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك الصلة لم ينتج مجموع اجزائه اعني ذلك المركب البهسا وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لا بد من ان يكون ذلك لقصوره لانها جزء اخبر للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلولا لم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولاً واما ما كان فالجناح بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله تعالى علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى الصلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امراً وجوداً في الخارج قوله (والعلة الغائية التي لاجلها الشيء) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب وجودها مطلوبة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وفرض فلو لانت تلك الغاية لبقى فاعلا بالقوة فصبروته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول

والامكان جهة خارجة عن ماهية ﴿ ٣٧ ﴾ القضية وحينئذ يصح التضمن (قال المحاكات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وخمله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان لتوجيه الذي كان الكلام فيه وتفصيل له حيث قال ثبت اذن

ان كل معقول قائم بذاته حافل بغيره ولذاته بالامكان (قال الشارح والجواب انه نقل كل موجود بمتبع ان يغتلك عن
 صحة الحكم عليه بالوجود الخ) اقول لم يتعرض الشارح لدفع مانته الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشيء
 مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كانه **﴿ ٢٩٠ ﴾** اشار الى انه له

توجيها ولعل توجيهه ان من قال
 هذا اراد بالعلم بالاتفات اذ لا يمكن
 الاتفات في زمان واحد الى امرين
 متقاربين على ما هو المشهور لكن
 الكلام بعد محل نظر لان التصديق
 لا يغتلك عن تصور الطرفين والاتفات
 اليهما وفي قول الشارح والحكم
 بشيء على شيء يقتضي مغايرتهما
 كانه اشار الى (قال المحاكات لكن
 هذا الامكان انما يكون حيث المجرد
 في العقل الخ) اقول سيجي في كلام
 الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول
 باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول
 آخر فهذا المنع لا يذني ابراهيم في عداد
 تلك النوع (قال المحاكات فلو لم يكن
 الخ) اقول يستفاد منه ان تصور
 الشيء بالوجه ليس تصور لذلك الشيء
 بالحقيقة بل انما يكون تصور الوجه
 حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشيء
 ثانيا وبالعرض وهذا حق على
 ما حققه بعض المحققين لكن مذهبه
 حيث صرح بان تصور الشيء بالوجه
 غير تصور الوجه وان الاول تصور
 لذلك الشيء حقيقة لا الوجه والثاني
 تصور للوجه حقيقة على ما صرح به
 في مواضع منها شرح المطالع
 يخالف ذلك (قال المحاكات لانه ثبت
 الخ) اقول هذا انما ثبت بعد ان ثبت
 ان المقارنة من لوازم ماهية للمعقول
 والا فليخصم ان يقول انها لازم

ذلك الغرض مطول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل
 وان كان ذلك لوجود الغاية الا انه ليس ذلك لعلية الغاية ولا لعلها لاهلها
 ليس ذلك لعليتها علان الغاية انما يكون ذلك لذاتها لا لشيء آخر وهو
 ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية
 الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة
 بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت
 علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد
 ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس ذلك لعلية الغاية لكن المنع الاول
 لا يندفع واما ان الفاعل ليس ذلك لعلها علان معنى الغاية انما يوجد
 في الفاعل فلو كان ذلك لم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء
 واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء
 ووجوده ولا شك ان اعتبار شيئين غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ
 في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا يفرض
 موجودا ورفق بين الشيء والوجود وان كان الشيء لا يكون الامور كما لا فرق
 بين الامر ولازمه فالله الغاية حقيقته وشيئة ولها وجود ثم ان
 المطول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث
 وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن
 للمولود المبدع في الوجود فان من مذهبه ان الواجب فاعل للفعل وغايته
 وانما ايهام الشارح ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية
 فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا
 او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك
 على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنا لا قبل رعا
 توجده تأخر عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة
 وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة
 فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بما هيها
 لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية
 الغاية علة لعلها وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان
 ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس
 الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

للمعقول حين وجوده في العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية للمعقول فنقول لعل نفس
 اللازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج يعرض له في الخارج امكان مقارنته للمعقول في العقل فلا يلزم
 إمكان التفصل الذي هو المقارنة في الخارج (قال المحاكات وحاصله ان الخ) اقول فيه ملخص من ان

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له في الخارج لا امكان المقارنة الحسنة التي هي التعقل (قال المحاكات ولن سئلنا الخ) اقول قد عرفت انه سيجي ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما نشرنا له من ان اللازم للماهية هو المقارنة ﴿ ٢٩١ ﴾ العقلية (قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة المتضمنة للاشواط

الذكور في الفصل المتقدم) اقول والاشراط المذكور في الفصل المتقدم هو قيام المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشراط بل ينبغي الاكتفاء بعلة الاشراط والشيخ قد ذكر نفس الاشراط في الجواب حيث قال فبوابك انها ليست مستقلة بقوامها لان الاستقلال هو القيام بالذات بعينه والجواب ان ما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعاني الا انه ذكر اولاهة كونها ليست محللا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعاني فلهذا لم تكن متصورتها وعدم كونها محللا لعدم استقلالها بقوامها فكأنه قال انما اشترطنا القيام بالذات في كون الشيء متفعلا حتى لا ينسب التعقل الى الصورة العقلية بالقياس الى المعاني المقارنة لها في العقل لانه لا بد في التعقل من ان يحصل صورة المعقول في العاقل ولما كان في صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعاني لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المقولات حاصلة

نفس الفاعل على ماهية القاية من حيث انه محل لها ولو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالنافية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير القاية موجودة ولا دور ههنا واحترض الامام بان لهم قاعدتين مشافهتين احدهما ان لافعال الطبايع غلبت قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي وثانيتهما ان القاية علة بما هيتهن العلمية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لثوق وجودها في الخارج على وجود المعلول فمعين ان تكون معدومة فيلزم تعطيل الموجود بالصدوم والجواب بالترتيب ان لها شعورا بقتضاها غاية ما في البسب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورا ما لها به ومنهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الرمح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا قوله (وان كانت علة اول فهي علة لكل وجود) العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان المثل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا للتقدم من ان كل مركب من المسادة والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اول لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق واللائكة علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفصل الامع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تفرق لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والافهية السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرها واما انها ليست غاية فلان القاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث فمعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحيدة وكذلك يكون علة

فهمها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه (قال المحاكات والجواب الواضح الخ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان في جواب الشيخ يرد النقص بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ بالقوة الحيوانية اصيلة في الوجود موجودة في الخارج وايضا لو قيل

ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من التحلل لانها مجردة عن المادة ولو احدها
فما بها لا ينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احدهما بالخالصة اولى من العكس وتوجه
جواب صاحب المحاكات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل ٢٩٢ عبارة عن حصول

مثال الشيء المعقول في العاقل
لا حصول نفسه وهما الكلية حاصلة
بنفسها للانسان لا بصورتها ومثاله
ولهذا انصفت طبيعة الانسان
في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها
في الخارج والجواب بالخصيص
على ما ذكره الشارح من التفتن بالقوة
الحيوانية يجرى ههنا ايضا لكن هذا
ليس ارادا على الشيخ لان الشيخ
قصد بمجوابه دفع السؤال الذي اورد
وهو متدفع بذلك لانه سؤال عن
ان الصورة العقلية الحاصلة في العقل
مجردة عن المادة فابالها انها لا يعقل
وبصدق بان بعضها ليست اولى
بالحيلة من الاخرى وانتقل يقتضي
كون المعقول حاصل في العاقل وذلك
لانه اذا كان كل منهما معقولا كان
حالا في العاقل بالذات فلو حصل
احدهما في الاخرى لزم حلول
شيء واحد في محلين اذ من العلوم انه
لا يكون في التعقل الحلول فيما يحل
في العاقل ومعلوم ايضا ان ليس
في صورة تعقل الاربعة والثلاثة
صورتان معقولتان احد بهما حالة
في النفس والاخرى في الاخرى (قال
المحاكيات اجاب بان مناط الخ) اقول
فيه بحث لان هذا الجواب يقتضي
كون القوة نفسها محلا للصور والمعاني
وقابلة لها وما ذكره الشارح حيث
قال والا فالقوى الحيوانية عنده

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتها ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة
في قوله ولعله حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلته الماهية المركبة المادة
والصورة فالعلة الاولى دالة لعل كل ماهية مركبة في الوجود قوله
(تنبية كل موجود اذا التفت اليه) لما اشار الى دالة الوجود اراد
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية
الممكن وهي هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرحوم وهي
الفصل اذني يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب
البحث قوله (ما حقه في نفسه الامكان) ظاهر هذا الكلام ان وجود
الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره ببيان الاول ان الممكن بالنظر
الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته
الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين
احدهما ان وجودا الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا ينسب به
الامالا يقتضي لاداته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة
فيه والثاني لا بد له من رهن جواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من
غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده
الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
فلو لم يخرج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
لالمخرج وانه محال في بداية العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة
الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وينتبه بقوله فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني
الى البرهان لانه يديه الاستحالة وفي هذا التوجيه تصف ظاهر فانه
ارعى بذلك ان مفهوم قوله ليس بصير موجودا من ذاته هو مفهوم
امتناع صدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة
اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به
ار الاول مستلزم لثاني فاسؤال عائد لان في اراد الملازم استدراكا كما كان
وكذا الكلام في قوله اشارة بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
الى استحالة الترجيح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات
الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا بدل على استحالة
الترجح بلا مرجح وهو بين لاسرته به والاول ان يقال القضية

مدركة لما يحل معها في محلها يقتضي كون مادة القوى قابلة لها وحينئذ يرد الاعتراض اصلا والحق
ان في كلام الشارح ههنا اضطررنا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان العقل تلك الصور هي القوى
يفهمها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها يدل على ان القابل حادة تلك القوى

وأما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فعباده انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقدمه فظن به مراراً
ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقض المذكور لاشارة الى ورود السؤال
كاهو الظاهر المتبادر ﴿ ٢٩٣ ﴾ وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون

مستقلاً مطلقاً يعني نقول في الجواب
عن هذا النقض ان مراد الشيخ
التخصيص المذكور بالحكم المطلق
والافان حل كلامه على ما هو الظاهر
من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده
ليست قاطبة لما يدركها بل محلها هو
القابل وحيث سقط الابرار أسساً
(قال المحاكات والمقارنة في قوله الخ)
قول لا يذهب عليك انه اذا حل المقارنة
على المقارنة مع الفوائى فحين المقارنة
لم يكن كونه مستقلاً واجباً فلا حاجة
الى جعل الامكان امكاناً عاماً بل الحق
في هذه الحالة الاسكان الخاص
والامكان الاستعدادى ولو حل
المقارنة على المطلق الشامل لم يكن
مع الفوائى ولما يكون مجرداً عنها
فحينئذ ينفى حل الامكان على الامكان
العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ
الجعل مع ان كلام صاحب المحاكات
في تقرير اراد للامام كان يدل على
انه أيضاً مدخلاً في الابرار وذلك
لان في صورة تحقق المقارنة المجردة
عن الفوائى لا يجهل متصور بل يكون
متصوراً لان الشارح تصدى توجيه
الامكان دون الجعل بناء على ان اثر
امر الجعل سهل فان المقارنة ليست
نفس العقل بل العقل لانها
مقارن معها فصح اطلاق الجعل
والاظهر في توجيه كلام الشيخ
ان يحصل الامكان على الاسكان

لما كانت بديهية وكان فيها خفا ما اراد ازالة الخلقاً يتصور بالممكن فلهذا
اورد مفهومه وحله عليه ايضاً ما قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت
احتياج الممكن الى الغير) اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده
فذلك الغير ان كان ممكناً فهو محتاج الى شيء آخر فاما ان ينهى الى
الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب
فذلك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية
يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر
على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير انتهية وحذف
الجزئين الآخرين اما الاول فلان نفس المطلوب واما الثاني فلان
بين البطالين وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب في حذف جزئ
المتفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا
الفصل بوجه اجالى وفي الفصل الذى يليه بوجه تفصيلي ولهذا سمى
شرحاً والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن
محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات
وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايراً
للجملة ولا حادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولا حادها خارج
عنها فلا يكون ممكناً والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة
فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اراد انه لا بد من شيء
واحد محتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان
يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اراد انه لا بد من شيء
يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشيء الذى
يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجاً عن
الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال ان شيء الذى يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان
يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجاليا والوجه الثانى تفصيلياً
وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير
المتناهية التى يكون بينهما ترتيب فانه ان لم يكن بينهما ترتيب لم يكن
سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معاً وغير موجودة معاً فان كان
آحادها غير موجودة معاً لا يفسخيل عندهم عدم تباينها

الحاصل كما والمتبادر والمقارنة على المقارنة مع الفوائى وحيث يحصل توجيه لفظ الجعل ايضاً (قال المحاكات
واما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول بظهور منه ان ما ذكره الشارح فيما قبل وعد بلا وفاة وذلك لحمله كلام
الامام في السؤال على الوجه الثانى في تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكات

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكات فنقول هذا بحسب تسديد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمحض تعدد الوجود العقلي والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية بان يختص الماهية وينضق في كل فرد حصة منها (قال المحاكات ٢٩٤) واما قوله قبل هذا

والارتسام في العقل وان لم يكن الخ (اقول هذا سهو منه لان ماداه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كالاستعداد انما يكتب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبنى على انه لم يوجد ههنا في نسخة لفظ الارتسام في العقل ووقع لفظا لثاني قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله وعي ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلام المعطوفين حيثئذ (قال المحاكات وليس بشئ) اقول مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله وزعمها انه لم يفسره تفسيراً صحيحاً مع انه امر يمكن زعمه (قال المحاكات والقطر الخ) اقول المدعى هو الاستعداد بحسب

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة مما قسلس المكثات انما يكون محال لو كان آحادها موجودة معاً انما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً وحيثئذ لم يجز استناد كل ممكن الى آخر لاني اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان استماع بقاء المطلوب بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المطلوب بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احد هكها موجدا وفي الآخر موجدا وحيثئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لاني اول ولما كان المؤاخذه تندفع بتغير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لانسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لامن جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد السبب ثم يندم وهكذا السبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم يندم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لاني اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المطلوب بعد انعدام العلة ثبني ايضا على تقدم السبب على مسبب بالزمان فلا يخبر على كلام الامام قوله (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لابد ان يكون له علة فتمت ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وايما ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور والتسلسل فلان كل جهة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجرائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجمله وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما يمكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج فقلته

اذنا كان مجردا قائما بالذات فالامكان الذهني انما يستلزم الامكان الحارضي بالشرط لا مطلقا وحيثئذ يندفع جميع ما ذكره وايضا يمكن حله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرط ولعله لهذا امر بالآمل

(قال المحاكات ما اولا الخ) اقول هذه الوجوه كلها لا رهاية والاف يمكن ان يقال على الوجه الاول اهل التسويد والتعريض
نشأت من الحرارة الخارجية ولوسم فلا دليل على ان التسويد والتعريض فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة
الغريزية لا يجوز ان يكون **٢٩٥** اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتزكيب

فكيف ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة
لا شافي اكسارها اذ قد يحسن بالكميات
المنكسرة والجواب عنه ان التقليل
يغلبان على البدن فالبرودة غالبة
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس
بعضدها المطلوبة وعلى الرابع
ان المؤثر في الاغذية الفليضة هو
القوة الباطنة بل الطبيعة والحرارة
آلهتها ولم لا يجوز استناد اليها
بامتانة هذه المرتبة من الحرارة (قال
المحاكيات ومن ثم صرفت الخ) اقول
لو كان الحرارة الغريزية جوهرها فهل
هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل
الى الاول وحينئذ يبقى النظر في اثبات
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر
في البدن غير الروح وغير الصورة
النوعية الحادثة في البدن يستند اليه
كدخاثة البدن مشكلا اذ يمكن
استناد الكدخاثة الى احد هذين
مع ان اثبات الفضل خروج
عن سننهم وايضا حينئذ يحتل حصر
الجوهر في الخمسة المشهورة فتأمل
(قال المحاكيات وقد اقدمت الخ) اقول
اذا قدمت كيفية الحرارة الاسطغسية
في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن
على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها
بعد انعدامها لاول المانع الذي
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها
وبجرد عدم المانع غير كاف في وجودها
ثانيا فتأمل (قال المحاكيات ثم تشبه الخ)

فلمت ليس اولى بالنسبية منه فنعين ان يكون العلة امر خارجا عنها وهو
المطلوب لا يضاف لاسم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل
ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لاننا نقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غير علة فهو بالنظر الى ذاته ليس
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته مصدوفا فجميع
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الامن الغير
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر
الى ذاتها بل من الغير لوقوع انظر عنه لم يكن شيء موجودا وهذا
بدیهي لاشك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد
خارج عنها فاي حاجة الى الاتصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي ان يقال
من الموجودات الواجب والالكان جميع الموجودات ممكنة وحينئذ
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود
الواجب والفرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الابتك
المنفصلة واهم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ماهو معلول
وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لا مكان معلولا كان له علة
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو
معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمطلوبات والمتعلق بالمعلول لابد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة ثبت ان كل ماهو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا
بلا طرفي وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما
ذكرناه قوله (واهم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء
بوجوده ثلثة ظاهر بما ينضم جزء مع جزء فحصل الجملة بمجرد اجتماعها
ودونها ينضم جزء مع جزء وينتقص هيئة اجتماعية ونحصل بحسب ذلك
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون معه هيئة اجتماعية
فهو المجموع العيني معناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فمروض الهيئة

اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح وتنبه الى ان تشبهه بالفضل فيضغه اليه ان الاتصال بعدد
التشبه اذ لو كان الاتصال قبل رأي جزء البدن الذي الصق بالبدن غير مشابه لباقي اجزاء البدن في اللون والقوام
قبل حصول التشبه (قال المحاكيات هذا حل لقاذبة الخ) اقول لا يخفى ان الظاهر من كون قاذبة المولود ناعما

خاضعة لمولدة والدم على ما يدل عليه ما قلناه ان المولدة تستخدمها في التوليد والتوليد اما تفصيل المادة التو بة
ومن العلوم الظاهر جدا ان غاية المولود وانما لم توجد بعد واما تفصيل التي الى الاعضاء وحيث توجه ماذكره
من الارادتين وافول المفهوم من كلام الشارح على ما يندى عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ عارته حيث قال لما كانت

المادة المحفزة للتوليد لمحالمة اقل
من الواجب لتخصص كامل الى آخر
ما قل ان المراد من خدمة القوتين
للمولدة تبقي فطرها وتفصيل ما هو
الغاية الاصلية من فطرها ولا يتبقى
ذلك بآخرهما عنهما حينئذ
فلا يلزم ان يكون التفصيل بصد
فيضان النفس النباتية بل يلزم ان
يكون تبقي فصل المفصلة وترتب
فأنت عليه بعد فيضان النفس
النباتية ولا محذور فيه وبجاز حل
المولدة على المعنى الاصح الشامل
للمفصلة اذ كان التغذية من المولود
وتبقيها غاية التفصيل فكذلك غاية التفصيل
ايضا في دفع الارادتين معا (قال
الحكايات وليس يستقيم لان سن الفو
خائنه الى الشئين) اقول هذا سهو منه
فشا من توهم ان تدخل من تحت كلام
الشيخ وتعلق بقول الشيخ فيقف
ولهذا جعل هذه العبارة بهذا
التركيب عنونا للحاشية وليس كذلك
بل كلمة عند استينافى لكلام الشارح
متعلق بقوله فرغ (قال المحاكات
ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه
بغير مطبوع والافرسانية لكلمة
عاقى قوله بصدور ما بصدور لارادتها
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية
تصدر عنها الافعال النبائية بدون
العكس كما في النبات فالنسبائية في مبدأ

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتقبض على المجموع صورة او مزاج
وبحصول بحسب ذلك جملة فالخاص في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء
مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنسة بانه شيء
لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع وهو شيء مع
شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء
من شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظه من تارة تستعمل في الالة الفاعلية
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في الالة المادية فيقال
السري من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء
مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو باطل ضرورة
ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له
فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد
القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لولم يختلفا بجهة
اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات
فالخاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد
هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج ثم رد ان يقال لا فرق
بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل له فبقائه لا تفيد
الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي
اما ان يكون له حقيقة مقابلة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعا في الخارج
بصدور عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثاني واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة البكائن المفروضة
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والاحاد شيء واحد وفيه اشارة
الى ما فصلناه قوله (اشارة الى كل علة جملة هي غير شيء من احادها)
قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجية لا بد
لا بد ان يكون علة لكل واحد من احادها لان تلك العلة الخارجية لا بد
ان يكون صلة لبعض احادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الاحاد
الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

هذه الحركات التي مقتضاها الحركات والافاعيل اشد (قال المحاكات فلما كان كل فعل الخ) وان ﴿

افول اطلاق المفصل على المبادئ المذكورة سوى الحركة التي هي فصل لها مسامحة واعترض بان في ضرب
للدواء البشيع فيحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك انه في طبعهم نفسا لانه لا يشترط في البه

بسبب امتلائه بما يشتر بمجاوزته تلك الشوق من الاقتناء من العلوم ان في صورة الامتلاء قد يرد وياكل قالوا
 بان المبادئ اربعة بحسب الاغلب ولله هو المراد (قال المحامات فان طلب الشيء وركه انما هو باختلاف الاغراض
 اى ولو كان في وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك ويستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة

الى المكان الطبيعي حين خروجه
 عنه وقد يطلب السكون فيه حين
 حصوله فيه وصكون المطلوب
 في صورتين امر او احدهما هو الحصول
 في المكان الطبيعي الا انه قد ينقضي
 بالعرض والحركة وقد ينقضي بالعرض
 اسكون ممنوع غير مسموع في مقام
 الدعوى وعلى تقدير التسليم فله جار
 فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من
 الحركة تحصل ما بالقوة من الكمالات
 يحصل الشيء بالافعال لكنه قد
 ينقضي ذلك الوضع وقد يترك بالعرض
 (قال المحامات والظواهر)

اقول المتبادر منه ان بهذا يحصل
 التفاضل المذكور وليس كذلك اذا
 فرق حيث نشد بين المحصور وغير
 المحصور فم هذا غلط آخر وانما
 يحصل التفاضل بتبع الفرق بين
 المحصور وغير المحصور في كون الشيء
 كلياً لا ينفك ان التفاضل المذكور
 لا يندفع عما افه بقوله قبل ولم يذكره
 لظهوره ولعل هذا القائل حل الحاصل
 على الكثير على حله على مجموع ذلك
 الكثير حيث نشد فم ما ذكره بقوله
 وثانيان اريد بالخ اختيار الشئ الاول
 ويندفع الخ ولله الاشارة اليه قال
 وان فرضنا انه محمول على العدد
 المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب
 فم رد عليه حيث نشد ما ذكره بقوله
 وايضاً ما ذكره بقوله والخ في هذا
 التعليل للاحتراز الخ ليس بحق لان
 الكثير الغير المحصور يحتمل الاحتمال

وان وجد ظاهراً ان يكون ذلك الواحد حله ذلك البعض أولاً فان كان حله
 لم اجتماع اثنين على مطول واحد وانه محال وان لم يكن حله يلزم ان يوجد
 في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلة والمعلولة وذلك في السلسلة
 المفروضة محال لا يقال لان السلسلة استحالة اجتماع اثنين وانما يكون محالاً
 لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجية لا بد ان يكون حله مستقلة
 بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها
 الجملة بالضرورة فلوا احتاج ذلك البعض الى فاصل آخر لم يكن السلسلة
 الخارجية مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلاف بقوله فهي حله
 اولاً لا احاداً حله اكل واحد واحد والافني كل واحد غير محتاج
 الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون حله لبعضها دون بعض
 وان جاز ان يوجد جملة لا بالجملة المفروضة يكون علتها حله لبعض آحادها
 دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت
 حله لبعضها دون بعض لم يكن حله للجملة بالحقيقة بل حله لذلك البعض
 فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح
 في شرح هذا الكلام العلة الخارجية ان كانت حله لتلك الجملة على
 الاطلاق كانت ولا حله لكل واحد واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون
 حله لشيء من الاحاد فلا يكون حله للجملة واما ان يكون حله لبعضها دون
 البعض يلزم ان لا يكون حله للجملة على الاطلاق وفيه فطر لانه ان اراد
 باله المطلقة العلة ان يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك
 الكلام يرجع الى قضية شرطية يفرض فيها المقدم والثاني وهو هذان لا حاجة
 فيها الى بيان وان اراد باله المطلقة العلة القاسية للجملة ففقد الاطلاق
 من تذكرنا لانها المرادة من العلة وان لم يفقد الاطلاق والذي غلط الشارح
 قوله فلم يكن حله للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق باله اى
 لا يكون حله مطلقة وليس كذلك بل متعلق بل يمكن فكأنه قال فلم يكن حله
 للجملة على التحقيق كما ذكرنا. قوله (كل سلسلة) المراد ان كل سلسلة
 من هال ومطلولات فهي تنهى الى الواجب لانه اما ان يكون فيها
 ما ليس بمطول او لا يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها
 اما على التقدير الاول فظاهراً واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة
 الخارجية لا بد ان يكون حله لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون حله

على المحصور الموجود اقول ﴿ ٢٩٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا التعليل ان المفهوم اذا
 كان محمولاً على كثير غير محصور فكان اشكالية وما نحن فيه من هذا القبيل يغير معنى بالكيفية الصدق على الكثير المحصور
 فكيف اذا كان صادقاً على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكل الى ما يضاف الى واحد شخصي ولا يظهر

قريب (قال الشارح بحركه الدات) اقول فيه انه سيجي ان الارادة غير قاركة حركه وكذا التعليل والشوق نعم الطبيعة قار الدات ولولم يكن هذه الامور غير قار فكيف بصير سبيل الحركة الغير القارة وايضا رد عليه ان ما ينادى اليه الحركة من الكم وكيف مثلا ليس امرا ﴿ ٢٩٨ ﴾ غير قار فمع قطع النظر عما ذكره

صاحب المحاكمات من الخلط بين ماهو شرط الحركة وبين ماهو قارها والمطلوب بها يتوجه ان الامر السخي ضمنى الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لا بد ان يكون امرا غير قار وما ذكرت من الشيء الذى يفصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلا معنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الدات فلا يكتفى في صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام ما يفصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا (قال الشارح اما الجزئى) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئى قبل انقطاع الحركة بتفصيل وضع آخر ويثبت منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركه ويؤيد ما ذكرنا ما سبذكره الشارح في هذا البحث في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا (قال الشارح فان الجسم الواحد) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احد بهما وهى المنطقية كذا لاخرى وهى المجردة فيرجع الى

علة في السلسلة اولها لا يكون لاسبيل الى الاول والازم اجتماع علتين مستقلتين على طول واحد وانه محال وبعبارة اخرى العلة الخارجية لا بد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد من علتين وهو محال فلهذا ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة الطبيعة والمطلوبة متجهة الى العلة الخارجية فهى طرف قطعاً وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لا يأتى المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره وورد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكن قوله اشارة كل علة بجملة هي غير شئ من آحادها الى آخره على ما فسره كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك الحجة احكاما في فصول اخر فنهاه انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنهاه انه طرف لكل سلسلة حتى يبين ان السلسلة التى فرضت غير متناهية فنهاه بواجب الوجود قال الامام بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر قوله (هذه قصة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احدهما ان الاشياء تختلف اما بالاعيان او بالاعتبار والى تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالما قبل والمقول فان النفس اذا عقلت نفسا فالما قبل والمقول شئ واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناساطى والانسان يختلفان في المفهوم وبهذه ان في الوجود والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم لوقى عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فهى تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما بالزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا يزيد عليها اما بالزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذى يلزم الواحد مختلفا متبايلا واما اردف

ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباقى كلامه هو البرهان) الاختلاف (عليه) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأى الكلى مختصرا في فرد خاص فانتج حينئذ تحقق غير هذا الفرد الذى يقع فلا يسلموى نسبته ونسبة سائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقال لعل

الشرائط والالات لا تساعد الا في تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يخلل ان يكون المقابل غير قابل
لهذا الفرد لكن هذا سيفقه الشارح عن الامام (قال المحاكات وفيه نظر الخ) اقول الشارح نسمع
في المثال والمراد المثال ٢٩٩ بالذلل المعين بالدرهم المعين ولونوقش في هذا القدر فنقول

المراد بالدرهم مرقا باللام الدرهم
المبدول بهذا البذل وتصور البذل
المعين وادارته انما يسبقان على الفصل
سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان
ولاشك ان في زمان البذل حصل
الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة
به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان
وما ذكره في تقرير الجواب فخالف
لظاهر التشرع اذ ظاهره حيث قال
لا يعقل الكلجات مجردة عدم تحقق
الارادة الكلية لان الارادة الكلية
مقتضفة وتضم اليها الارادة الجزئية
وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية
بلائمه ايضا (قال المحاكات واقول
اذا رجعت الى انفسنا) اقول هذا
يرد على تقرير الشارح حيث التزم
ان في صوت الاكل حصل تحيل الغذاء
الجزئي فيحصل ادراك الفصل الجزئي
الذي هو المطلوب واما على كلام
الشيخ فلا بد لانه لم يصرح بالتحيل
والتذكر فيمكن حمل كلامه على
ان في هذه الصورة : يعقل الادراك
الجزئي سواء كان على سبيل التحيل
والتذكر او على سبيل الاحساس
والشاهدة ومن العلوم ان في صورة
اكل شيء معين كزمان معين حصل
الشعور بهذا الزمان المعين باللس
ويدرك طعمه المعين بالذوق وحصل
الشعور بمضغه المعين الصادر منها
وحركة السن واللسان الى غير ذلك

الاختلاف بالمقابل لان للوازم لو كانت مختلفة غير متغابلة يجوز ان يتوارد
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت
متغابلة فلا يجوز والالزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو
محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير متكر
وامل قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا في الاشياء وهواعيان الاشياء
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها
فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره
الشارح فاسقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود
لم يكن مابه الاتية في وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان مابه
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الوجود
وذلك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف
هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا
فقيب عن اصل الاشكال باننا ان لم يكن مابه الاختلاف في الاشياء مستلزم
لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس مستلزم لهذا الجوهر الموجود
وذلك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة
ان كل واحد منهما موحود والمجموع ليس بموجود ومن الاشكال
في المثال بان نتخار ان هذا الجوهر وذلك العرض يعتبران مع قبه الوجود
فقولكم مابه الاتية في لازم وحينئذ ان اردتم به انه لازم مابه الاختلاف
فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فليس لكن لا يلزم منه لزومه
لمابه الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لمابه الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان هذه القصة لا تتفاد بها في توحيد واجب الوجود
فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعتبارهما متعفين
في امر مقوم لهما اذ المقوم لواجب الوجود قطعاً والالزم تركبه وهو
محال نعم الانتفاع بمجرد الصفاتين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين
ما به الامتياز الذي هو التعيين بالازوم والعروض على ما ذكره الامام
واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل
الى مجرد قصة الشيتين المتلافيين بالزوم والعروض لانه لم يفرض
الكلام الا في الواجب الواحد على ما سبق اليك بيانه قوله (اشارة

بما لا بد في الاكل للمعين نعم لا يجب في الزمان السابق على الاكل فضيل الطعام وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر
نحو الارادة المتعلقة بهذه الافعال المحيية في النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو
بالذات او بزمان يسير فتأمل (قال الشارح فتقاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امراً ضرورياً ولا يلزم

نصفى فخصلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة فيصنف فخصلات متناهية بالحدود فيها ولهذا منه صاحب المحاكات بالسفر ثم الغيل والارادة المتلفة بقطعته من المسافة امر غير قار الذات كالحركة عند منطلق على المسافة ﴿ ٣٠٠ ﴾ والحركة المذكورتين كما ظهر

عند الرجوع الى الوجود ان فأمل
(قال المحاكات وفيه النظر السابق)
اقول قد صرحت جوابه ايضا (قال
الشارح والجواب ان اثنين المتحرك
والمسافة والزمان يقتضي شخصية
الحركة كما اعترف به الخ) اقول
لا يقتضي ان الشخص لا يقتضي الجزئية
وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد
انه جزئي معين في الواقع لانه
تصوره بالوجه الجزئي وهذا مثل
ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي ومسمى كلام
الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين
في الواقع انما يختص عند الحمل
والوقت وقد صرحت انها لا يوجدان
الشخصية عند المتحرك وهذا بناء
على ان يراد بالحمل ما اراده بال موضوع
وهو المسافة ثم لا يقتضي ان لزوم التفاضل
من وجهين في كلام الامام ايضا
مبنى على حاجته الحمل على الموضوع
كما يقتضيه توجيهنا وقد المتحرك
في كلام الشارح بيان للواقع
ويمكن ان يقال جل الحمل على ما هو
الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل
الحركة ولزوم التفاضل مبنى على
مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون
مركبا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل
احد تصوراتهما وما بهر كروي بجره
قوله حركة كل جسم معين الى آخره
(قال المحاكات وانت خبير بما فيه)

فديجوز ان يكون ماهية الشيء سببا) اعلم ان المراد بالماهية قسم الوجود
فان الشيء اما ماهية او وجود فاهو غير الوجود يمكن ان يكون سببا
اصفه ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون
سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود لاشي متقدم بالوجود على
الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فلان الذي
هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون
واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته
فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا
لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما ما بالوجود
على وجوده وانه محال فنقول لاننا ان محال فان تقدم الوجود على
وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لانفسه على
وجوده بل بوجوده ولا شك في شخصاته ونقول لمزيد الانبساط كل
ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا
للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لا سبيل
الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا ولو كان كونه
موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان
موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فحق ان لا يكون الانسان موجودا
الا على علوه وبمعكس بعكس التبعيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز
ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا
فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون
موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلامتنى لقولنا الوجود موجود لانه
موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا
قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا
ولا يحدور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
بالوجود والوجود موجود بنفسه على الزمان متأخر ويتقدم بحسب
الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها
وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والتور بنفسه لانور آخر
فلما كان هذه المقدمة اصلا لا ثبات او وجود الواجب عين ماهيته شرح
الامام في البعث عن هذه السلسلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه السلسلة

اقول اما لا فاذ لا تسامحة في ارادة ايجاد الموجود بل تقسم الارادة على الابدان يجوز ﴿ يتوقف ﴾
ان يكون ذاتيا لازما كما في ارادة القديم لكن هذا انما توجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه
يكفيه جواز عدم الاجتماع واما ذاتيا فلان الشارح خص الكلام بالحركة ففعلية فيشكل الامر بالحركات التي لها

بداية والجواب أن الحركة وإن كانت متناهية من البدأ ليس لها جزء أول فانها متفصلة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية البدأه كذلك يستد كل جزء منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستد الى جزء من الحركة ﴿ ٣٠١ ﴾ السابقة عليه هكذا ذكره بعض المتفكرين واقول استناد الجزئي

الفرضي من الحركة الى جزء فرضي من الارادة واستناد الجزء الفرضي من الارادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذا في التخييل انما يصح او كانت تلك الاجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يصح معها العقل ايضا ولو كان الاستناد من حيث نقطة في الازمان فمتفقها فيها ليس بوجودات متنازعة حتى يصح العلية والمعلولية بينهما اذ الذهن لا يقدر على تلك التخييلات مع انما اذا راجعنا نفوسنا لنجد الاحركة واحدة و ارادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الاجزاء التخييلية الحاصلة بالقسمة من العقل وايضا هما موجودان احدهما قطعة من الحركة والاخر قطعة من الارادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد كل من الكليتين الى الآخر والازم الدور بل كل قطعة الحركة مستتة الى قطعة من الارادة واستناد كل قطعة الارادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند الى الحركة الفكرية وتام تحفيق هذا الكلام المذكور في حواشينا على حاشية التبريد (قال المحاسبات ولا يخفى صنف هذا الجواب) اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية قد تكون غير قار ايضا كما اذا تطلعت باتواع شديدة تحت جنس كافي

توقف على مقدمتين احدهما هذه المقدمة والآخرى ان الواجب غير مركب والشبح صريح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالوضع الاثني بالبحث فيها هناك لانها قوله (والعاصل الشارح الخ) لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لما هيته كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لما هيته بل يكون نفس ماهيته زم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساو بالوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون صين حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته بلزم ان يكون وجوده مساو بالوجودات المعلولة في الحقيقة وان كانت غير هـا حتى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرر آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون واشئ يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وهما نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لما هيته فان احد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول ولم يقدرا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع لوجود عليهما اما معنى واحد او لا والامام لما ثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجوده تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحيد لا يخلو اما ان يكون وجوده تعالى مع ماهيته او لا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر اهل الكلام فلهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم وتجب الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المغارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لم كون ذلك

الارادة الجزئية المتدرجة تحت نوع بينها فامل هذا آخر ما تيسر لنا في الطبيعيات (قال المحاسبات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علة) اقول لا يخفى على السائر ان المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة لا لانتقال الوجود المطلق الثول بالتشكيك ثم لابد من جعل الوجود

في هذا الموضع على الوجود لان القول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثلا ليس وجود الله اقدم في كونه وجود امن وجود المخلوق بل الله اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى المخلوق فلقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات ٣٠٢ ﴿ وايضا قد تقرر في موضعه

ان الامور السامة هي المشتقات الصمولات على الماهيات فهو هولا المبادئ التي لم يحصل عليها لكن بعض كليتهم مشعرة بكون المبادئ ايضا من الامور العامة مثل قولهم الوجود زائد في الممكن فآل هذا ثم اقول الاصوب ان يحصل كلام الشارح على معنى ان الوجود المطلق لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات الخاصة وقد تقرر ان كل ماهو عارض لشيء فمروضه وحله عليه مفترى على ولهذا فسروا الذاتي بما لا يطل والعرض بما لا يخلو وجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لم الى الله واما ان تلك الالهة هي الوجودات الخاصة واقرها فليس منه اثر في كلام الشارح بل حيث قال فاذن هو معلول مستند الى الله ولم يقل بل هو معلول مستند اليه بما يشرباته جعل الله غير الوجودات الخاصة ويحمل الوجود المطلق على الوجود المطلق والوجودات الخاصة على الموجودات المخصوصة ففي كلام الشيخ في ان الخط الرابع في ذكر الوجود المطلق انه لا يساوق المحسوس وينقسم الى الواجب والممكن وعلة لان كل علة قاعا هي علة تثبوت الوجود المطلق وعروضه للماهيات الموجودة فصحت الكلام

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم احد الامر ين ان الوجودين اما ان ينفصدا في المعنى والحقيقة او لا فان انخدعوا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لاسر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم ينفصدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متفصدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانهم قد اعترفوا امام بنسايه عام حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان مختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الفاعل انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطى وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليه جازا تاطى كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلبسة الوجود وتعددده والحق ان التعدد هو الموحود لا الوجود قوله (وذلك لان بين طرفي

التضاد الواقع في الالوان) هذا ليس تفصيلا لوج البياض عن حقيقة بياض الثلج و بياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل بيان التمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسمهما على التفصيل فان جميع الالوان القمر المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لاسمها على التفصيل و يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال مفترى فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بتشكيكين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكأن سائلا يقول كل نوع ندر كوضع اسم بازا له كالانسان والفرس والجار وغير ذلك ملوكا نوعين فلابد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد اوجا لانها يذللها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم قوله

في الوجود المطلق وعلة ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح في الصبان وجعل المخلوق هو ﴿ والجواب ﴾ الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان العلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الامر المترتب على التأثير على رأى المشايخين هو الوجود وعلى ملاذكرنا يتدفع مذكركه صاحب المعانيات بقوله لانسب ان الوجود

الطلق اذا كان عارضا يكون مفترضا الخ) وكذا ما ذكره بقوله وايضا فاعلم ان يكون الوجود الطلق صلوا لو كان موجودا في الخارج لانه مبنى على انهم لا يطلقون الطول الاعلى الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مساحطة منهم للتنبه على ٣٠٣

والجواب ما عرفت مما مر وهو انه لا نسلم الوجود من حيث هو لو لم يقتض
المرض والاعراض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب
منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن
وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب
يقضي لذاته اللاحق وجوده ووجود الممكن يقتضي المرض كما في التور
والحرارة سببا مساويا لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم المرض
بل يكفي فيه عدم سبب المرض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف
لان احتياج الواجب الى العلم اشنع اشارة الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن
ان يقال هب ان اللاحق يحتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من
الجاز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان
يحتاج في ذاته اوصافه الحقيقية قوله (والجواب ان الحقيقة) توجبها ان
يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته
فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود الطلق فلم يكن لا يلزم منه
الامساكة الوجود الطلق لحقيقته لا مغارة الوجود الخاص فان قلت
المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالصفة الى المحل فالوجود
الخاص الواجب انما يخص بالصفة الى ما هيته وايضا الوجود الخاص
لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست
هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص
قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالصفة الى المحل
وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود
الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلانا لا نسلم ان نفس حقيقة
الواجب ليس هو لكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود
مقوم للواجب عارض له كما في قوله (ومنها قوله اوله يمكن حقيقة الواجب)
تقريره ان حقيقة الواجب او كانت نفس الوجود وهي صلة للممكنات
فصلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية
والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزأ من الوجود فيلزم ان يكون مبدأ
الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال
قوله (ومنها انهم اتفقوا) تحريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات
الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة التوعية لا يتخلف

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما
ذكرنا من ان المراد من العلية والمطلوية
ما اذا واما ما أورده بقوله فاعلم ان يقول
فيستدفع بما استدلل به في موضعه
من ان القول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد
ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس
عرض الشارح الا تصحيح توجيهه
كلام الشيخ بما ثبت عندهم
واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور
المستور في الكتب فان اورد الايراد
فاغاب عنه دليله والا فلا وما نظره
بقوله على ان من الناس من ذهب
الى الاستعداد والضعف اختلاف
في نفس الماهية فبنى على الخطأ بين
ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف
وذلك لا مرادهم ان الاشتداد والتوحي
متخالف للضعف لان النوع موجود
فيهما لا يتساوى بل بالاختلاف والثاني
هو التشكيك في الماهية دون
الاول وان ارادناه يلزم حينئذ ان يكون
الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس
الى نوعي الاشياء والضعف من المعلوم
انه لا يلزم بل يقول نفس احد التوحيين
اشد من نفس النوع الآخر لا
ان احدهما اشد من الآخر في صدق
الجنس فاعلم (قال المحامات فان
المرض العام يتحد مع الماهية في
الوجود فكيف يفترقا بها) اقول
العرض وان كان متحدا مع الشيء في

الوجود لكن بتأخره باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمرض متقدم على تعلقه بالعرض وقد صرح بذلك الشيخ في
منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب مع
نصريحه في مواضع على اتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا يتناقض تقدم احد هما على الآخر كيف

وقد تقدم المروض على عارض في الزمان ايضا كما شاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ايضاً مظلماً صار ايضاً
مع ان الايض منه امداد في الخارج واثن تنزل عن ذلك المقام فنقول فقلية الذات متقدم على وجوده ووجع هوارضه
على ما صرح به بعض المحققين واصله هو المراد بالعلية ﴿ ٣٠٤ ﴾ والمعلولية وكوحملت العلية

باعتبار الانصاف والجل على ما شرنا
فالاندفاع في غاية الظهور (قال
الحكايات وايضا الخ) اقول قد عرفت
انه مبنى على انهم اصطلحوا في اطلاق
المعلول على الموجود الخارجى
ولا يخفى على المناظر في كلامهم انه
وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما
يطعمون المعلولية باعتبار الوجود
العقلى ايضا ويرد على قوله فيكون كل
شيء موجودا بوجوده ان موجوديته
انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود
الطلق كما قالوا في موجوديته تعالى
انه بالوجود الخاص الذى هو عينه
لا بالطلق مع تحققه فيه وكذلك
على قوله فلا يمكن تصور الوجود
الطلق بدون تصور احد الوجودات
الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان
العلية والمعلولية باعتبار الوجود
الذهنى بصورته لان التصور في
الوجود الذهنى لشيء تصور به
ولهذا فسروا التصور بحصول
صورة الشيء في العقل لا بحصول
نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية
باعتبار الوجود بنفسه في العقل
وذلك بان يتصف شيء ما في العقل
به فلا ينفك حصول الوجود المطلق
بنفسه عن حصول فرد منه وهو
الفرد الذى كان ذلك الشيء موجودا
به وورود هذين الاخيرين مبنى على
ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا

وصورة الفلاس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان
في اوجاب كذلك لكن المقدم حق والثالث مثله قوله (ثم انه اعترض
على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول
قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ
يكون معنى التالى انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة التقدم بعبارة اخرى واجاب
بانا لاننا ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير فان التقدم شرط للتأثير
والشرط مغاير للشرط واثن سلمان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان
الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان مكونة في الاعيان شرط تأثيرها
في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا
بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المتقول غير ما ذكره الامام لان الامام
استفسر في قول الشيخ ان العلية متقدمة على المعلول وقال ان اردتم
بتقدم العلة كونها مؤثرة فاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة
الا بعد وجودها وهذا بمبينة اعادة التالى لان معناه حينئذ ان الماهية لا تكون
مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية
علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فينبو فان التصديق
بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون
بالنعم ولو قال نحن فعل بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم
فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشا
لاخاذه فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير
بل معنى مجرد التقدم الذاتى وحينئذ يكون بين المتقدم والتالى فرق
لان معنى التالى ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم
ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للتقدم على ان الامام
لم يقل ان التالى هو اعادة التقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة
بالوجود على المعلول اعادة التالى بعبارة اخرى فان هذا من ذلك
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتى هو الترتيب العقلى فان العقل
يجزم بان العلة لابد ان توجد اولاً وبالذات ثم يصدر عنه شيء
وحاصل سؤال الامام منع اللازمة وهو اننا لانسى ان الماهية لو كانت
علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

معارضه واستدلال على ما هو الظاهر لم مراد بطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود ﴿ تأثيرها ﴾
في الجملة لاجل الوجودات لعدم ملازمة قوله وارافظ الوجود مهمله معه ولا للوجود المطلق الكلى وهو ظاهر
وحيث يمكن رجوع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

ولا حاجة الى ارتكاب هذا المقرر في وجود كلام الشيخ (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع
 كونه استلزم ذلك الوضع) اقول لا ينبغي على احد ان كل صفة ثابته لابد ملهية فهي ثابتة لذلك الماهية في ضمن
 هذا الفرد ضرورة اتحاد ٣٠٥ ذلك الفرد مع ما هيئتها في الوجود المعنى على رأى الحققتين

كالشيخ ومن يحدوده عن ذهب
 الى وجوده الطبايع في الاعيان فكل
 ما ثبت له وينحصر منه في الوجود
 فيثبت للماهية وينحد معها ايضا
 ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد
 والمحموس محمول عليه فلا بد من ثبوت
 الاحساس وحمل المحسوس على
 الماهية لا بشرط شيء فالشيخ لم ينكر
 كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد
 بل انما يكتفي كونها محسوسة بالاستقلال
 وحيث نقول لا يتحقق على المتصف
 ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة
 فله هوية وهذبة يدخل فيها الاعراض
 المعينة سواء كانت موضعا وموضعا وغير
 ذلك وذلك لان المتأصل في المحسوسة
 هو هذه الذات مثلا ويدخل في هذبة
 امر جزئي معين يمتاز به عن محسوس
 آخر سواء سمي تشخصا او تشخصا وغير
 ذلك ولا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر
 المعين الجزئي لا يصدق على شيء آخر
 لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا
 في الذهن ايضا اذا الموجد في الذهن
 لا ينفك عنه ذلك الامر والام لا يمكن
 الوجود فلك الشخص وعلى هذا يدفع
 جمع ما اورد صاحب المحاكات اما الاول
 فلانا فنحن الشئ الاول وهو الطاهر
 من عبارة الشيخ حيث قال لاحالة الخ
 والنوع ساقط على ما فرنا واما الثاني
 فنحن الشئ الاول فيه ايضا بسقط النع
 عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا فنحن

تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو مجموع بل تأثيرها بنفسها
 وجوابه ما بهنا عليه من قول ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود
 انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط وجوده والى ما هو ضروري قوله
 (وكما كانت الماهية لا بالوجود الخ) او دل الامام على ما ذكره نقضه بنفسه بل
 وهو منع اللازمة واجابى وذلك وجهين احدهما او صح ما ذكرتموه
 لزم ان لا يكون الماهية علة قاطبة للوجود اوجب قسم العلة بالوجود
 واللازم باطل والجواب انه ان اريد قوله الماهية لكونها علة قاطبة للوجود
 انها كذلك في الفعل فلا نسلم انها ليست بمقدمة بل هي متقدمة
 وبالوجود العنلى ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود
 الخارجى اما وان اردت انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون
 قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود والوجود وجود مفرد كما في انصاف
 الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجه الكلام في هذا المقام
 والثاني القضى بما ذكره الشيخ ان مائة الشى يجوز ان يكون علة لصدقتان
 فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون مقدمة على تلك الصفة بالوجود والا
 لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل للماهية الموجودة لكونه جعل العلة
 نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة المساهية مع الوجود وكل
 ما لا يكون مع الوجود كان معدوما لزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال
 عدمها فتقول لا يثبت من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار عدم
 بل العلة الماهية من حيث هي في قوله ولا يثبت من ذلك كونها معدومة
 اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية المساهية
 من حيث هي ليس ان الوجود لا يدخل له في عينها بل المراد ان الماهية
 علة في الوجودين العنلى والخارجى فلا يعتبر في عينها احد الوجودين
 على التعيين كالاشياء بمساويين الاربع مائة فان الاربع مائة بمنزلة واه
 في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع اننا نسلم
 بالضرورة انها سالما لم يتحقق في العقل ففعل الحرد يستحيل اقتضاؤها له
 فالماهية يقتضى شيئا ثابته بشرط الوجود اذ لا راسخى واخرى بشرط
 الوجود العنلى واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء
 الماهية قوله (اشارة واجوب الوجود المتعين) واجب الوجود متعين لانه
 لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان بانه موجود فعوله

ان الطبيعة الكلية نفس ٣٩ الشخص في الخارج بمعنى السهام وجود ان فيه بوجود واحد لكن ذلك
 لا يقتضى انها محسوسة بالاستقلال والاشكال واما الرابع وهو الماهية بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
 والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع الخ فلا بد معنى الحمل الخارجى هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فإذا صدق أن هذه الاشياء تأتى في الخارج فلا بد من تحقق الإنسان في الخارج ايضا فمنه في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق الحصول الا في الذهن وكذا الموضوع (قال المحاكات والجواب ان الراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك) اقول ﴿ ٣٠٦ ﴾ للعرض ان يقول لا يمكن

ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل اذ حينئذ قصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون المراد منها المعنى الآخر ولا شك في عدمها حينئذ ولا يذهب ذلك ان الاعتراض بهذا التوجه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكات بقوله وايضا ان معنى بقوله لا يمكن مشتركاً مقولا على كثيرين الى آخر ما قال والجواب حينئذ ما قررناه وحققناه (قال المحاكات بل استجبه منهجا آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء) اقول للمعارض ايضا ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس فرضه الا ايقاع الشك وعدم تمام الدليل وبمحصول مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحصل كلام الشيخ على انه استأنف الكلام في جميع الحقايق اعضاء كانت واجزاء لها الاولى والثانية بالغا ما بلغ وذكر الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكات من الجواب الحق في هذا الكلام لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اى اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدعى ادراكها كون الانسان محسوسا (قال المحاكات وهذا مما يستلزم

ما لم يتعين لم يمكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاو يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فالتسا وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثاني يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعيينه او عارضا او معروضا له او لازما والكل محال هذا توجه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لاحاجة له الى دليل ولو استدلل بقوله لانه ان كان لازما لتعيينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يسئل لولم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعيينه او عارضا او معروضا او لازما والكل محال ثم اوجبر على هذا الاستدلال بقول الشارح والكل محال بعيد عن الترتيب اذا الترتيب ان يقال واما ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لما به غير اوصفة وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما الاو وثانيها في بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعيين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لملة ذلك التعيين واما ثانيا في القسم الرابع حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا لغيره ولو احتاج تلك المقدمة همه الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع ياتى بنفسها والصول ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغيره واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعيينه او عارضا او معروضا والكل محال وحينئذ يتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من ذم الشيخ والتاسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع

المقصود لو كان لهذا الكاشات حقيقة كلية وهو ممنوع (اقول وايضا على هذا التقدير ﴿ من ﴾ اللزوم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له في هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ اولا يحكم حكما كلية على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شيئا خارجا خلافا لهذا الحكم

الكلّي لم لما كان هذا الحكم يصلح سببا لتجب في خروج الواجب تعالى عنه في الواقع على ما توهمه توجب منه وقال كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي اثبتنا لجميع الحقائق وهو الاستثناء عن المادة للمبدأ الذي هو محقق جيع تلك الحقائق وكلمة كيف ﴿ ٣٠٧ ﴾ في عبارة الشيخ وافظ التجب في كلام الشارح بناديان على ان المراد

ما ذكرناه لا ما ذكره وحينئذ يندفع مجموع الاراد بن وعصمه انه اذا كان الحال في جيع الحقائق الاستثناء عن المادة فما هو محقق الحاقب كان مستغنيا بطريق الاولى وحينئذ لا يكون تمثيلا اقتصاعيا لان ما توهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكمه اولى واظهر مما جعل اصلا وهو الحقائق والامام غفل عن هذه الدقيقه واعترض بأنه اقامى وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان المسله لا بد ان يكون اشرف من مصلوه فاذا ثبت الاستثناء عن المادة لمطلوب ثبت للمسله البتة وهذا كما ترى مقدمة خطايه ونظيره ما ذكرنا في كون المصمول لا يكون حله للماوى ان المصوى احسن منه والاخص لا يكون صله الاشرف وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحكم بكوبه خطايها وما نحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يفعل الامام من هذه الدقيقه بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطاي اقضى لابرهاني فاقبل (قال المحاكمات فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها) اقول فان قلت يمكن اعتبار كلا الشقين من التزديد اما الاول فان منع قوله امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ويستد بأنه يجوز ان تقتضى الماهية كون غير ذلك الجزئي

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثمانية الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى اولهه مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضى ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره بما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحالي ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو دلالة هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستغادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذا كانت حقيقة واجب الوجود الواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بمبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استهالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعيينه فلا يلزم ان يكون الوجود معلولا لثمين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لما هيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض الماقرض يحتاج الى علة غير المروض واليه ايضا فهو اول بان يكون له علة واما اذا كان الثمين عارضا للوجود الواجب فلان عروض الثمين له بالضرورة ولا بد ان يكون محل الثمين وهو الوجود مخصصا فخصه ان كان بيمين ذلك الثمين يكون علة ذلك الثمين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بيمين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك الثمين ان محله يكون مخصصا واما اذا كان الثمين لازما للوجود الواجب وهو باقى الاقسام فهو محال لان الثمين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب والمفسد ر خلافه ولشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقى فيه من اطلال فقوله واعلم اننا بينا ان الزوم لا ينفق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وتوجيهه على ما قال ان الزوم لا ينفق الا اذا كان احدهما

ممتنا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فمعقول فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذا تها بممتنة بالغير ان اراد بالغير الخارج عن الشخص وحينئذ ان اراد غير الماهية لكن يمنع بطلان اللازم ميتشاذ يجوز ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبنى على ما ذهب اليه الشيخ وجميع من المتعصبين على ان ليس الشخص امر موجودا داخلا

في الشك في دخول الفصل في النوع على ما ذهب اليه المتأخرون على انه يمكن منع الشك بان الوجوب والامتناع
الذاتيين من لوازم الماهية دون التقضي من حيث هو شخص ودفع الاول بار الماهية وان فرضنا اقتضاها الوجوب
بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض. ٣٠٨ ﴿ فباطل الى نفسها لا يتخلو حالها

ن الثالث فلما ان يقتضي وجوب نفسها
او امتناعها او امتناعها او امتناعها
الامتناع وهذا الاول وهو ان الماهية
تقتضي وجوب نفسها اذ حينئذ
او امتناع الله من الآخر لكان
امتناعه ناشيا من تشخصه المضم
الى ماهية فلم يكن امتناعه لذاته بل لجزئه
ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون
بمتاعا لغيره فلم يمنع بالذات ذلك الجزء
الآخر من قبل يجوز ان يكون ذلك الجزء
الآخر غير متمتع بالذات والمما المتع
بالذات المجموع من حيث هو مجموع
قلت المجموع محتج الى جزئه والمحتاج
الى الغير يمكن فلم يكن شيء من المركبات
ممتعا لذاته هذا لكن لقل ان يقول
حينئذ يكون التقضي من المجتمعان
ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لا يقال
المتع بالذات ليس التقضي
بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع
صحة محتاجة الى موصوفة اى التقضي
فيلزم بناء على ما ذكرنا ان المحتاج
الى الغير ممكن ان يكون ممكنا
فبقى الثاني وهو ان الماهية تقتضي
امتناع نفسها وحينئذ يلزم
امتناع ذلك الجزء الواحد فيلزم
امتناع الواجب تعالى شأنه عن ذلك
هذا خلف فتأمل في اطراف الكلام
نحط بما عني من الخبايا في زوايا المقام
(قال المحاكات اما ان لا يحتاج الشيء
الى غيره وهو اللة التامة) اقول

دلة للآخر او كانا معلولين للة واحدة وههنا لا جاز ان يكونا معلولين
والا لم ان يتصور الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود
الواجب دلة للثنين لانه التام الاول ههنا ان يكون الوجود الواجب
معلولا للثنين والذين اما انفس ماهية الواجب او صفة من صفاته
فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لهية اول صفة من صفاته وقد تقرر
في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك بانا ينسب الى الزوم
يستدعي ان يكون المزموم واجزا منه دلة او معلولا مساويا للآزم او لجزئه
منه او كانا معلولين دلة وعلى ذلك الفسدير لا يمكن ان يكون الوجود
الواجب دلة للثنين فهو اما معلول له او هما معلولان واباما كان يكون
الوجود الواجب معلولا اما دلى تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما
على تقدير ان يكون لوجود الواجب معلولا للثنين فلان الوجود معلول
للتين والتقدير ان التامين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا
لغيره وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه لانه حاول
بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للثنين كون
الوجود بسبب ماهية اوصفة وهذا لا يدين باسئلة كون الوجود الواجب
معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثالث فيما سبق
هو ان التلازم من الطرفين يستدعي عليه احدهما الآخر او كونها
معلولين على رابطة والتقدير ههنا ليس لان الوجود الواجب لازم للثنين
مطلقا لانه لازم مساوي ويمكن ان يقال ان الدليل المذكور منه قائم في مطلق
الزوم فانه لو لم يكن واحد من المزموم واللازم صلة للآخر ولم يكونا
معلولين على لم يكن شيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل
منهما بحيث يصح افراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن
هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والمزموم في علة احدهما
للآخر واما على معلوليهما لثالث اوعلى عليه جزء المزموم واللازم اوعلى
مساواة اللازم فلا ولت شرى لم رد بين المزموم وجزئه واللازم وجزئه
وقد المطول بالسواة ولا دخل شيء منهما في الاستدلال فنقول بشرط
في الزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما عليه احدهما او معلوليهما
وعلى التقدير الاول احدهما اما المزموم او جزئه او اللازم او جزئه وعلى
التقدير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علة المزموم

لا ينبغي ان اللة الاولى بالتسبب على معلولها فاعل وعللة تامة بهذا المعنى ايضا فيتم اخل **﴿ الملازمة ﴾**
الانقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لم الدور في العلول المركب على ما هو
الشهور بل بالبنى الآخر فالحق ان لا يتدرج السبب التامة في التقسيم ولا يجعل من صداد الاقسام وكيف لاخذه

اذالم يعتبر الوحدة في المتعتم حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالركب من الفاسق
والشرط فقط والركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة في القسم وحينئذ خروج العلة
التامة بظهور بقيد ٣٦٩ ٥٠ الوحدة ايضا فتأمل (قال المحاكات لا يقال وهذا يناقض ما ذكر في المنطق من
ان الجنس والفصل علل الماهية)

اقول ماهي حال الماهية هي الجنس
والفصل المأخوذ بشرط لاشئ
لانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية
والمحمول على النوع المتحد الوجود
عنه هو المأخوذ لا بشرط شئ وهو
اعتبار كونها جنسا وفصلا وحينئذ
يتدفع السؤال واما ما ذكره
في الجواب فليس بشئ لان الجنس
والفصل المأخوذ بشرط لاشئ غير
المادة والصورة الخارجية على ما قرره
بعض المحققين وحينئذ قول لشي العلية
الخارجية ان كان عن المأخوذ
لا بشرط شئ فتنتي عنه العلية العلية
ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط
لاشئ فكيف ثبت له العلية العلية ثبت له
العية الخارجية والحق ان الاجزاء
المحمولة وان كانت محمولة في العقل
وذلك يقتضي اتحادها مع كلها
في الوجود العقلي لكي لا شك ان الحمل
بغض ايضا انحوا آخر من الوجود لها
بشيء يمكن الحمل لاقتضاءه الغير
في الذهن فالجنس والفصل لهما
وجود في العمل بتأثيره من النوع
ووجود مقدمه مع نوعه فالعلة
باعتبار هذا الوجود المتغير واما
في الخارج فليس لهما وجود متغير
للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون
الجنس محمولا على النوع ومقدمه
في الوجود لا يتناقض تقدمه عليه بالذات

للزعم او على العكس فبقي الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان الزعم وان
ساعدنا على اقتضائه علة لا يقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول
ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب
الوجود لازما للتعين وادله ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه
الخامس ان المقدّر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى
واجب الوجود معاولا للتعين لا كون الوجود معاولا له حتى يكون معاولا
لماهية او صفة وجوابه انه معنى على الوجود عين الواجب فليس الكلام
الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة
فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون متعينا لذاته فلا واجب
وجودا لا هو واما ان يكون متعينا لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره
وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب في فرض بينهما
الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض
على هذا التدبر يفرض ايضا على القدر الاول اعني ما اذا كان تعينه
لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران
الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس له علة والتعين
اعلة فهما غير ان يفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان
تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين متغير لذاته فلا يضر ان بينهما
فان قلت لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك
المعين واما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو مجموع
جوانب ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحتها انواع وكل
نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار
واجب الوجود في شخص كجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين
الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود
مشتركا اشتراكا لفظيا وهو يربط وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس
عين الوجود مطلقال عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون
لوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراكا مطلق الوجود لفظيا
والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا
بمجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية
بمختلف محب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه

اذ يحوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بالنوع اذ تعني التقدم برجع الى نوع
احتينه واليقينه قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لا بشرط شئ متقدمة على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ
تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين

وبالجملة هذا الاختصاص لا يتغض عنه العقل ويطلق بالقبول (قال المحاكات لقائل ان يقول الخ) افول شبه
 لن المادية والصورية من قبيل الصورية والتصديقية بمعنى النسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة
 او الصورة وهذا في اصل الاطلاق وحيد فك ان اطلاق المادية ﴿ ٣١٠ ﴾ والصورية في الاعراض

ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال
 لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح
 في توجيه لفظ كان ولا يتناق ذلك
 اشتهارهما فيما تناول الاعراض ايضا
 وهو جزء يكون المركب معه بالقوة
 وجزء يكون المركب معه بالفعل
 اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا
 او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ
 لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كان
 تركها في بعض المواضع من الشيخ
 وغيره كالنظرا الى العرف الطارى
 هذا واما ما ذكره في توجيه كلام
 الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر
 فعبسدا اما اول فلان الشيخ عبس
 عن المعلول بلفظ الشيء ليتناول جميع
 العلولات واما ثانيا فلان تخصيص
 الحكم تحكم بحث لا طائل تحته واما
 ثالثا فلما شابه الشيخ من المثلث والظاهر
 انه جعل على الظهور والشبه وفيه تكلف
 فلا شارح رحمه الله خل كلام الشيخ
 على ما هو الظاهر منه لحمل المسئلة
 على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا
 اورد حديث الموضوع واعتذر عن قول
 الشيخ في تركه في التعميم بان ليس
 غرض الشيخ استيفاء اقسام علل
 الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة
 الماهية والى علة الوجود وقد ذكر
 من اقسام علة الوجود الصعدين
 المشهورين منها وليس في كلامه
 ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه

لا اختلاف فيه حقيقة قوله (ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر) حل
 الكلام ههنا على دالتين على استحالته كون التعيين عارضا للوجود الواجب
 لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتبين به ماهيته واحدا ما يبايه لان احد
 الدليلين لا يترب على الآخر وايضا قد مر ان الدلالة الاولى ليست بجديدة
 فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قرره وتقرره على محاذاة
 شرحه ان يقال لو كان التعيين عارضا للوجود الواجب لكان عروضا لعله
 فمرضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان
 الوجود عامات متينا وهو محارفعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون
 بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين علة خصوصية ذلك الوجود فيكون
 الواجب المخصص مملولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر مسابق
 فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة اشارة
 الى ان قوله فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به
 ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعيين
 صار مخصوصا وقوله ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول
 الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا بجملة اشارة الى التعيين
 العارض وقوله المذكور قبله محذور صفة لما تعين به والصغير في قوله راجع
 الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة
 الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ماله ذاته يجب وجوده موصولة ولذاته
 متعلق به له يجب وجوده اى لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو
 الوجود الواجب قوله (والفاضل الشارح) قال الامام في تقرير ما ذكره
 الشيخ لو وجد واجب الوجود كالكل منهما مخالفا لا حرق في تعينه ومشاركا
 له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب
 من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة
 الاولى احدها ان يكون التعيين لازما للوجوب قائما بحصول الوجوب بحصول
 ذلك التعيين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله
 واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
 وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعيين عارضا للوجوب وكل عارض
 مغاير لبلده من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة
 وهذا يقتضى ان كانها ما به اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك لا لامر آخر

من الاشارة الى ان علة الوجود غير مقصورة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعله اخرى ايضا ﴿ فهو ﴾
 واما ان قل قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مراراه وانها كثيرا ما تستعار لجزئية الحكم قال الشارح
 في التجريد في عدم قديريته لنفسه وفسر ومناه قديريته لنفسه وقد عرفت في تقريره وقال المتطهون قديريته سورا السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما الجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا يدفع جميع ما ورد ههنا على الشارح
فأما (قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يقتضي شيئا اليها في كونه موجودا كالفصل والمضافة
وبين علل يقتضي اليها) ٢١١ في تحقق ذاته في الخارج والعقل اقول يطهر من هذا الكلام ان المراد

بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلول
ان عليه ليست باعتبار الوجود الخارجى
فاعلية باعتبار الماهية اما باعتبار
الوجودين او باعتبار الوجود العقلي
فقط كالجنس والفصل والجنس
والفصل وان كانا متحدين مع الماهية
في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود
عقلي متغاير ان ايضا بحسب
نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار
هذا الوجود وان لم يكن الجزئية
بهذا الاعتبار وان حل كلامه على
ان عليه الجنس والفصل باعتبار
احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما
بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة
فكانا عللة بحسب الوجود الخارجى
ايضا ولكلام الشيخ محل آخر وهو
ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع
النظر عن الوجود مطلقا بل هذا
الاحتياج من حيث الذات وان كان
مقتضيا لوجود بخلاف الاحتياج
الى الفاعل والفعلية فانه للاخراج
من العدد الى الوجود فأملا (قال
الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر
هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية)
اقول لاشك ان الثالث والمبرر له
علل الماهية وان كان لا يطلق
عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا
فلم يصح قوله ان هذا القسم ليس له
علل الماهية وايضا لم يصح ما بشر به
قوله لم يحتج قال الاول محتاج

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو بط لائقا
في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما ل ماهية اخرى لكان
معلولا لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب
على الوجوب واليه اشر بقوله فان كان الوجود لازما لتعينه كالوجود
لماهية غيره اوصفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين
فلازم احتياج كل من الواجبين في وجوده الى سبب منفصل وهو محال واليه
اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بار يكون عللة وعند هذا الكلام تم
فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك فهو عللة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلته عللة
للتعين فاما ان يكون عللة لتعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فيشذ
يكون العللة عللة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون عللة
لتنعين آخر بعد التعين السابق وكلاهما في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام
محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة وعند هذا تم
فساد الاقسام الثلاثة الاحيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يبعد
توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول
صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان
في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق
على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر
ان المقدمة الثالثة كل واحد من الواجبين مركب بما به الاشتراك وما به
الاختلاف مستند ركة لتام الدلالة بدونها فغير الشارح فقرر دلالة بان
حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فمال واجب الوجود
المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما
او عارضا او الاقسام الثلاثة الاخيرة باطله فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع
هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما الاول فلان توجيهه ثابت لو كان في المتن
وان كان واجب الوجود لازما لماهيته وليس كذلك بل ما في المتن لانه ار كان
واجب الوجود ملح واما ثانيا فلانه لم يبق هذا القسم محال عليه وباقي الاقسام
محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما
في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما
فان كل بسطين بشر كان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

في وجوده الى عللة توجده الى موضوع قبله من عدم احتياجه اليه غيرهما اذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا
القسم الى غيرهما كالاجزاء والحق ان يحمل المادة والصورة في كلامه الشارح على ما تناول اجزاء الاعراض
متشعبة وتشبيها وحديثه تصبوا لاجزاء المركبة كالثلث والجواهر المركبة من الجوهر والعرض كاليسر في داخل

في القسم الثاني ويثبت لا ورود لشيء أصلا لكن بخلافه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منفصلا
الى العرض والوجود فكذا الثاني اذا كان البسيط بنفسه الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق
التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها ٣١٢ اجزاء كان بعضها مناسبا

لطبيعة الجنس فيؤخذ عنها الجنس
وبعضها من سبب لطبيعة الفصل
ما خوذ منها الفصل كما صرح به
في الشفاء لكن الكلام ههنا مطلق
التركيب فتقدير (قال المحسبات
فصبر ورثه فاعلا بالفصل امر
معلى تلك الغاية) اقول فيه بحث
اذ لازم مما ذكره احتياج كونه
فاعلا الى الفاعل الفاعلية واما كون
الغاية فاعلا لهذا الوجود فلا يلزم
اذل احتياجه الى الغاية من قبل
احتياج الشيء الى شرطه بل كلامهم
في بحث مبادي افعال الحيوان
على ما مر في تكملة الخط الثالث ماثل
الى انها شرط بعد حيث قالوا
اذا تصور الفاعل حصول النفع
اود فاعل الضرر فينبعث من ذلك
التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة
ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم
ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق
ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا
الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل
(قال الشارح والغاية في القسم
الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
الخ) اقول من الظاهر ان الواجب
عليه الغاية بالنسبة الى افعاله
فليس باعتبار تصور ذاته فليس
عليه الغاية بحسب الماهية والوجود
العقلي بل المحسبات باعتبار وجوده
العقلي كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو

فانما ذهب الى الوجوب والتعين سلبا لكن لا بد ان يكون بين الوجوب
والتعين ملازمة فاما ان يكون المترجم هو الوجوب او التعين ويعود الالتزام
واجاب بان الامر السلبى عدم صرف وفي بعض فكيف يفعل فيه
ما ذكرتم وانت خير بان السؤال الاول انما يراد على المقدمة المستدركة
وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب
وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو
ليس سلبا واما التعين فهو ثبوتى لان الطبيعة اذا تكثر في الخارج
فلا يتخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يتخلف اول امور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات فيكون لها
وجود في الخارج وايضا افروحت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون
الوجود مجرد الطبيعة اوهى مع امر آخر والاول محال والام ينعض عليها
التعدد لانها لو تعددت وهى هي تكون موحدة بعينها في موارد متعددة
على احوال متضادة وانه محال باضرورة قوله (لان تعينات الاشخاص)
لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يميزه الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات
اشراك المعارض بين المعارضات لا مشترك النوع بين افراد تعينات الاشخاص
من حيث تعالفا بالاميات لا يشترك في شيء اى في ذاتي فانه كل تعين فهو
بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات قوله
(ولو كان التعين بالفرض) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني
ونقرر ان يقال ان التعين والوجوب امران عديان لكنهما
ليساعدا محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتلزم وقرى بين العدمي
والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال
الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عديم فبالاولى جواز ان يكون طارئة
اولا زمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم
في الخارج لا يصح ان يكون طارئا ولا لازما لا نقول كل ماهية يلزمها سلب
اغبارها وبغير ضوابط بعض احوالها المقارفة ولا شك ان ما ذكره الامام
يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان امامها يتوقف
على احتياجها الى العلة واذا كانا عديمين فكيف يحتاجان الى العلة قوله
(الواجب يساوى الممكنات) هذا نقص اورده الامام على الدليل حسب
توجهه وهو انه لو لم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

باعتبار هذا الوجود فاعل باعتباره انه مؤثر وعلته فاعليته وانت تعلم ان هذا
الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجرى في الحوادث ايضا الا لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها
من علة ويجوز ان يكون عليها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجى ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلية

باعتبار وجوده الخارجى لا باعتبار الماهية والتصوير اذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعرا بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه تعسف وبما قررنا ظهر انه فاع ما اورد الامام ﴿ ٣١٣ ﴾ اذ العلية الغائية لا يلزم ان يكون له اعتبارا التصوري حتى يلزم تحقق الشعور

في الطبائع ولا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علة لصفاتها الفاعلية ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة القديمة فتأمل واما الجواب الذى ذكره الشارح فغايب لما اشتهر من تقسيم المركبات الى التواليد حيث كان متصفا باني الشعور عن المعدن والنبات فكيف عن البساط فتأمل (قال المحاكات احدهما لا افعال المطابع غايبات) اقول يمكن ان يقال الغاية اعم من الوسيلة الغائية قال المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح القاضى كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته لو فائدة من حيث ترتيبها عليه فيختلفان اعتبارا ويمean الافعال الاختيارية وغيرها واما القرض فهو ما لا جله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية وقال في حاشية المطالع اراد بالعبارة السيرة الوجودية الخاصة وما يبعدها من الكمالات فانها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجواب المنزه افعاله عن الملل الغائية والافراض وان كانت مستتلة على حكم ومصالح لا تخصي وتسمى غايات هذا كلامه وعلى هذا القول اثبات الفاعل في افعال الطبائع لا يستلزام اثبات العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها شعور وتصور الا ان يدت الامام

الواجب لكان مشاركا لاسرار الوجودات في الوجود ومخالفه في العين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان المزوم هو الوجود يكون ذلك التعيين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيين هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الخلل وان لم يكن بينهما ملازمة عادت الحالات اجاب الشارح باننا نسلم لزوم التركيب بما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب من سائر الوجودات بعدم عروضة الماهية الذى لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واستدعى الى انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا قال لبد ان يكون ما به الامتياز ذاتياله فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معرضا للعارض وهو محال على مذهبه كما جاب بتمتع ذلك وانما يكون كذلك ولم يكن امر اعمده ياروه التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لوروده هذا المنع على اصل الدليل ولان الازام بان ما به امتياز هو التعيين الذى هو يوتى لا التجرد وانما اورد تنبيهها على فساد توجيهم الدليل ثم حقق الجواب بان تعيين وجود الواجب ليس بمقاربه حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس بطبيعة توعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله على والى جواب سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة توعية وهو ان يقال تعيين الوجود الواجب زائد على ماهية لا ماهية الواجب هو الوجود فالخاصل في الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شئ آخر لا سبيل الى الاول والالزم ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر وهو تعيين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة توعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مقاربه في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة توعية لكن الوجود الراجب طبيعة توعية فيخصر في واحد فيه ذلك الكلام في تلك الطبيعة الكلية فتقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

ان افرادهم من الغائية هي العلة ﴿ ٤٠ ﴾ للغائية فتأمل (قال المحاكات فان المادة لا تكون بالفعل الاعم الصورة) اقول حل صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصيلها بالفعل لاصى صيرورتها متصفة بوصف كونها مادة وميلا للصورة لغير حيث لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات المياد بل انما يلزم اوصفها اى لكونها مادة

بصورة والظاهر من كلام الحق والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة ضرورة لكن ما ثبت فيها امر هو ان حاصل
في القسم الثاني وان يكون عليه لوصف في الجمع بين المادة والصورة الذي مر جمعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
الي المرض والحل المادة بالفصل ولهذا اورد في مثاله السرر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

محصل بالاشارة مع ظهور اندصوى
وبداهتها واورد الفصل الذي
عليه بلفظ التبيين مع ان يكون
الموجود منقسم الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
حرصا في النظرية قلت اما الاول
فقد اوجى الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالافلية حتى
يحتاج الى ثقي ماضيه وبصير نظريا
واما الثاني فالمراد من التفسير القسم
بحسب بادي انتظار وبمجرد احتمال
العقل لا التفسير بحسب نفس الامر
وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال
المحققان الاول مستدرك لان الممكن
لا ينفى الاما لا ينفى ذاته الوجود
والعدم) اقول كأن الامام حل
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
في مقام التفسير ذلك المعنى والايخرج
ان واجب تعالى الى مذهب الحكماء
من تعريفه لوجب ويدخل في تعريف
الممكن اذ الوجود فيه كما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة
على ما ذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ويكون موافقا للشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم
ان الطبيعة الوعبي لا يخلو اما ان يكون تعينها لازما لما هيته او لا يكون
فان كان لازما يكون نوعها متحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لا يختلف اولل مقارفة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العال وهو
المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الحسية او موضوعا كما في السواد
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اى
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدعوية تفرقها لقبول
الصورة العقلية ثم عوارضها تعدد للصورة الحسية الى غير ذلك وهما
نظر وهو ان الانسليم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العال وانما يكون لو كان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلبا لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان اشخص
الطوم يتعدد بحسب تعدد الذات العالقة وهي ليست مادية بل مجردات
وسميت الفضلاء حلة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العال
سواء كان مجردا او غير وعلى هذا يجوز ان يتعدد المقارقات اشخاصا وقابل
انها مادية مع قطعهم بانها انواع متحصنة في اشخاص وبانها مجردة
عن المادة قوله (واذا حصلت هذه الفائدة بما ذكره بالعرض) لعل فائلا
يقول هذه الفائدة لاتعلق لها بما قبلها وهو بان التوحيد وما بعدها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بان قد ذكر
في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص
واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا لغيره فتدبر من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها تنحصر نوعها في شخصها وان كان غير
لازم كان مطلولا لعل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نيه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام اما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة فان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لا شخص فان اشخص النوع
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المقدمة فمما قد انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لا اشخاص فانها
تتقن ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما
في الوجوب واقتضاها في التعين فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المتحالفة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملاهما لما مر من الشيخ (واما
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على التاخر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ليس بصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا تعين ان يكون وجوده من غير ان يخل بالضرورة

ان يكون موجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجع بلا مرجع وهذا فوجبة حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا لم
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يرجع احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يترضه ولعل ﴿ ٣١٥ ﴾ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني فاقول عائد
لا في اراد الممكن للزوم استزاركه
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد
للزوم مع الالزم واظهار ان مراد
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم
الثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثاني وحيد
لا استدراكا وما اعترضه لا يرد دفع

ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه
منطوق كلام الشيخ او مراده عن قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه بمعنى استحالة الترجع بلا
مرجع يعنيه بل مراده ان في هذا
الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون
ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا
من قبيل الاشارة بالدلول الى الدليل
ففي اذا كان الدلول بحيث يستقل
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها
معها قائل (قال المحاكات وفيه
نظر لانه ان اراد انه لا بد من شيء
واحد) قول يمكن ان يقال تخار الشق
الثاني فالتع متدفع بان الكلام في العلة
المستقلة والعلة المستقلة الجعلة لا بد

ان تكون علة لكل واحد من احادها
اذا لو احتاج واحد منها الى غيره لا احتاج
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه
بحث لانه ان اراد ان العلة المستقلة
الجعلة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة
لكل واحد من افرادها فغير مسلم
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على
التدرج حيث لو كان العلة المستقلة

واما انه ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله (واما
الذي يقبل التكرار لذاته) اعني المادة فلا يحتاج الى ان يتكرر الى ما قبل آخر اعلم انه
قد تكرر في هذا الكتاب ان تكرر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضا الموقوفة على وجودها
بحسب الصورة قطعاً على ما اشارنا اليه في بحث ثبوت الوجود والحق في الجواب
ان تكرر المادة بحسب تكرر الصورة وتكرر الصورة ليس لتكرر المادة
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تفسير
الممكن لم يتغير الحالان كما انه لو لا تغير الحالين لم يتغير المحالان فالدور
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغيرات على الآخر بل التلازم
بينهما كما في المتضامين قوله (واما بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعيين
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالتحقق فلا يكون تعينه زائدا
اذ التعيين المتزايد على الذات اذا تكرر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن
يختص في شخص اما لان البدء كاف في قبضته كما في العقول او واحدة
القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها
غيرها في الماهية فاهيتها بخلافه بالحققة لسائر الماهيات فيكون الماهية
متعينة متميزة بنفسها لا تحتاج الى شيء غيرها فتميزها هو ذاتها المخالفة
بالحققة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو
ممنوع قوله (او وجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبضية اما الزمانية فلا نسلم
اللازمة فان من الجسائر ان يلزم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء مقدما عليه فلا يكون للواحد
في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح جعلها على التقديم الزماني حيث
قال والتوكيد قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

الجعلة علة لكل واحد واحد بلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة بان اراد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل
واحد من احادها بعينها او مستقلة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو
ما فوق المعلول الاخر الى غير المتناهية فانه علة مستقلة للجزء الاخر ولكل ايضا انما يجيء المول الاخر بوجود

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتق على حاله على واحد آخر غير المعلول الآخر واما ان المفاضل صدوه من اقسام السلسلة الخارجة فكيف بعد جزءا ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزءه وهو اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحا ﴿ ٣١٦ ﴾ كونه خارجا لان هذا معنى على ان

المؤثر لا يكون جزءا والتفصيل انه ان اريد بجملة الجملة الفاعل المستقل فختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعلمته ما فوق ما فوق المعلول الاخير في غير النهاية وعلمته النهاية وهكذا وان اراد الله التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فختار انها عين الجملة اذ الصلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون مقدمة على المعلول بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجمل من الواجب تعالى والعقل الاول فاعلم (قال المحاكات فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة معا) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنفصل عن الامام في الشرح ايضا وصرح به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الا على فرض تحققة وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد ادى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفضل الذي كاشر هذا لهذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الموجود الخارج عن السلسلة وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا

ضروري ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شي مع شيء فزال السؤال لان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القليلة الذاتية واما تردد الشيخ فلا خلاف فيهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات اوقبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحققة ردد فيه قوله (والانسقام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب ماهية كاتقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يتخلو اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الاله والصور او تفوق الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يتخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهوى وهى معنى والصور وهى معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمى ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كيات اخر ليست اجزاء لكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام المتفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزائه بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التى هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كما للمفصل الى اجزائه المتشابهة ولانقسم انقسام الكم المتفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهى معان والواضح في القصة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتفصل والمتفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهى متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله (وكل واحد من المركب والانسقام ينقسم ان يكون ذات الشيء المركب او النفس اما يجب بما هو جزءه الى آخره) ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان

الموجود كان متافيا لحق التسلسل فشى آخر لا يتعلق الفرض به ولم يتعرض له الشيخ في الجواب ﴿ متفهما ﴾ ان الامام بعدما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل المتنبه وجود الامر خارجا لابطال التسلسل وهذا منه يجب والشارح الحق لم يؤخذ عليه بهذا المتشابهة لم تعطى له ايضا

فهذا منه يجب في يجب في يجب وعلى هذا كان طريق القول ان يقال اذا تعاقبت الامور المتساوية لم يتحقق جملتها موجودة حتى يحتاج الى حلة خارجية فتأمل (قال المحاكات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقا المعلول بعد انعدام العلة يتحقق ايضا على تقدم ﴿ ٣١٧ ﴾ السبب على السبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول بان يكون التأخر والابتداء بين وجودها

وتصور على وجهين احدهما ان لا يتقدم العلة بعد الابتداء بل يبقى معه في جميع مراتب العلولات وكذلك معلول بالنسبة الى معلوله ولا يتحقق انه حينئذ لا يتقدم الدليل ان يتحقق سلسلة موجودة ما وثانيهما ان يتقدم العلة بعد الابتداء وهذا يعني بقائه المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفيها بجماعه وبقائه وهو المتقدم الزماني اذ التقدم الزماني يتحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزماني بل على عدم بقائه للمعلول بعد انعدام العلة وينتج كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الموجود وثانيهما انه لا يبق للمعلول بعد انعدام علته اذا ثبت لحصل جملة وجوده معاومات الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام بلاييم الجلي على الثاني حله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزماني يتحقق في صورة بقائه للمعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له ملازمه فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ولازمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيد ان ما ذكر في اول النقط الخامس

منقسم بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل متقضى بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتصقا من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك اول ما يمكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متقدمة في الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب الواجب الوجود كونه لا يتقدم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا في التركيب من الاجزاء الخارجية وفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشرح في قوله فواجب الوجود لا يتقدم في المعنى ولا في الكم وما نفي لا تقدم بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المفصل للشمس بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اراد به الكم المتصل فله وجه لانه لو اتسم به يلزم ان يكون مركبا من الهبول والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اشارة الى قلادة التزديد في قوله ولكن الواحد منها اوكل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ونجما ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهبول والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهبول مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهبول في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هبولى الماء اذا صارت هوا يكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فقل المراد بالهبولى هبولى الافلاك ثم رد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او لا تتقدم الذاتي فالهبولى ايضا متقدمة على الجسم لامه واما قوله فخل ذلك الجزء على ماهو كالمصورة او لا فقد قال فيه بعض الاساتذة انما لم يقل على ماهو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

هو ثابت ان بقائه للمعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فلهذا الذي هو عليه ذلك البعض اولى منه بالعلية) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالعلية والقياس الى الجملة وعلية عليه جزءها الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

تأمله بعينه كيف ولو صح ان هذه الملة اول بالعلية فيلزم ان تكون الملة البعده اول بالعلية بالنسبة الى معلول معلوله هذا
 تخاف على اننا نقول لما ثبت ان الملة المستقلة للجملة لا بد ان تكون ملة مستقلة لكل واحد واحدا ومستقلة على ملة كل
 واحد فافوق المعلوم الاحوال غير التماسه كان اولي ٣١٨ ماعلة للجملة (قال المحاكات

واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء
 هكذا كل ماهو معلول وملة (١) اقول
 فان قلت هذا الدليل منقوض بالصور
 النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية
 المتعاقبة المتسلسلة بل بانه فيه قلت
 لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست
 موجودة بل الموجودات اما هو واحد
 منها فلا يمكن طلب ملة للجملة بل انما
 يطلب في كل وقت ماهو ملة واحد
 منها موجود في ذلك الوقت والكلام
 بعد محل النظر لان تلك الجملة وان
 لم تكن موجودة في آن واحد لكنها
 موجودة في مجموع ذلك الزمان
 الغير المتناهي وكما ان الوجود المجتمع
 الاجزاء يحتاج الى ملة لكونها يمكنها
 او ممكنات كذلك المجموع التعاقب
 الاجزاء يحتاج اليها لذلك فامل ثم
 اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى
 انه لما كان كل واحد واحد وسطا
 بين علتين خارجيتين فالجميع كذلك
 وادعى ان حكم المجموع ههنا
 لم يخالف حكم الاحاد وان كان
 قد يخالف في كذا لا بد ان يكون للمجموع
 وسطا بين طرفين خارجيين عنه ولما
 فرض عدم التناهي لم يفتق طرف
 خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسطا
 بين طرفين هما جزا سلسلة وذلك
 المعلول المحض المفروض ولا يلزم لا يخفى
 ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال
 التسلسل على ما لا يخفى والمذكور

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهوى ولا الصورة لانهما
 مقدمتان على الجسم بل يذكرك في المثال ماهو كالصورة فان الهيئة
 اللاحقة للسرير مع السرير وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر
 لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزأ من السرير فقد خرجت عن التمثيل
 وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات قوله (ان قيل لعل الماهية)
 هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة
 ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان يتنافى وجودها وانما يكون كذلك
 لو لم يكن اجزاؤها واجبة لادله من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات
 يتنافى الوجوب بالذات قطعاً ويمكن ان يقال في توجيهه لانسلم ان الماهية
 المركبة لا تحتاج الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها
 واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على
 اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود
 والحاصل اما لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان
 ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا جواب بان اجزائه
 ان كانت ممكنة يلزم الحلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد
 الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معنول واعلم ان هذا التوجيه
 وان كان متعلما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة
 للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف ينصه قوله (كل
 ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
 مفهوم له في ماهيته) قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين
 قولنا غير مفهوم لمساكنه وحيث لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق
 ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ
 من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
 ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه
 اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى في المنطق ومعنى قوله غير مفهوم لماهية
 انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحصل القضية ان ما لا يكون
 الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له
 يكون وجوده عن غيره فيجوز ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون
 وجوده عن غيره وينعكس بعبكس التقبض الى كل ما لا يكون وجوده

ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم صحة التسلسل فالبرهانان ﴿ من ﴾
 لا يشتركان في الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركاكة (قال المحاكات نعم يرد ان يقال لا فرق بين الماهيتين في المفهوم
 اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق بينهما هو في الاصطلاح ان الماهية (قال الشارح قال الفاضل

الشارح لما كان امتناع سكوت نوح الاحاد على الجملة الخ اقول فيه بحث لانه نين فيما سبق بقول الشيخ واما ان تقتضي على هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولي بذلك من بعض الخ قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بالجملة المطلقة ٣١٩ العلة التي استند اليها كل الخ اقول اراد رحمه الله بالجملة المطلقة

على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا يخار لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اولوا سندسني من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فلا يمكن ما فرضناه مستقلا مستغلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا يجازا ولو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فأمل قال الشارح والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة هي علة محدثة وان كان منافيا لعدم تنافيها الا انه لا زرع على فرض تحفة هاولزم حيلذ بطلان عدم التناهي لكن ليس بناء الدليل عليه على ما عرفت قال المحاكات ورد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شي من احادها الخ اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فرضه به بل كونه تعالى متنهى كل سلسلة على ما صرح به آخر ما وافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذا ن كل

عن غيره يكون الوجود ذاتيا له فنعته الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفى التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا مشافاة وافول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا على اننا لاشك في ان معنى الوجود هو الكون والحق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والنبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالنسبة الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المفارقة بين معنى العارض ومعنى العروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والعروض بالا شراك اللفظي فان قلت او كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو ما ان يكون جزء الواجب او نفسه واما ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فتقول الوجود ليس بكل واحد مطلقا فأمل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراضون في العلم قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان بين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلو جهين احدهما ان واجب الوجود لا يتقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم يتقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وقرر ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالعدم لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لاشك في مد خليفة الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شي من احادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومطلوبات لم يكن فيها علة غير مطلوبة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

أحتياجها الى علة خارجة وبثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احدى السلسلة لم
 كون تلك العلة الخارجة طرفاً لتلك السلسلة لا محالة وحينئذ لا يلزم القاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى
 ما حله صاحب المحاكات كلام الشارح حيث جعل المطلوب ﴿ ٣٢٠ ﴾ وجود الواجب بصير الفصلان

الاخيران على توجيهه مستند كما
 قائل (قال المحاكات ضرورة ان كل
 واحد منهما موجود والمجموع ليس
 بموجود) اقول استلزام الشيء
 لا يمر لا يقتضي ان يكون الملزوم اذا
 وجد وجد اللازم معه كيف والشاهي
 من اللوازم الخارجية للجسم مع ان
 الجسم موجود في الخارج دونه وايضا
 لوازم الماهية كالزوجية بالقياس
 الى الاربعة اعتبارية وليست متصلة
 في الوجود على ما صرحوا به والامتنع
 اتصاف الماهية بها في الذهن
 اذ من الضروري ان كل صفة
 من شأنها الوجود في الخارج امتنع
 اتصاف الشيء بها بالوجود فهو
 بحسب الخارج على ما ذكره كثير
 من اجلة التأخرين ومن المعلوم ان
 الاتصاف الذهني ليس بحسب
 الوجود الخارجي للصفة واوقبل
 تلك الاشياء مستلزما لوجودها
 ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود
 عن الشيء غاية الاختلاف مستلزم
 للملح الاتفاق لكان اخصر وأوضح
 في السؤال والحق في الجواب ان قال
 كلامه رحمه الله مبني على ان الوجود
 ليس باللازم للشيء لانهم فسروا
 اللازم الخارجي بما يكون هروضه
 مستندا الى خصوص الوجود الخارجي
 واللازم الذهني بما يستند هروضه
 الى خصوص الوجود الذهني وتسمى

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة
 بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة
 الى الجسم لكنها لا يجب به بل بشار الاسباب ولو كانت واجبة به
 لا يستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق
 وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً او به وبغيره واذا
 وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا يدركه واما ان كل
 جسم فهو ممكن فلو جهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى
 واجب الوجود غير منقسم فيها فلا شيء من الجسم يوجب الوجود
 بل يمكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل
 مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر
 من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية
 ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصلة ان كل
 جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو
 معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون مطلولا لان تعددها
 لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظ الا ناقص
 لمعنى النقي معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النقي
 فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فسجد جسماً آخر من نوعه او بما ليس
 من نوعه الا باعتبار جسيمته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج
 الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به
 معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات
 والا كان ما ذكرناه كافياً قوله (يريد في التركيب بحسب الماهية) فغير
 الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواء ليس ماهيته الوجود
 فان كل شيء سواء يمكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود ولو كان
 ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
 فلا يشارك شيئاً من الاشياء في الماهية قطعاً والسؤال يمكن تهرؤ به وجهين
 احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك
 شيئاً من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من
 الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء
 لها فتشارك الواجب للماهيات في الوجود لا يوجب مشاركتها ايها

مقولات ثانية ولازم الماهية في حيث هي عالم يمكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل
 ويشهر منه انه لا بد من مدخلة الوجود والمطلق على ما صرح به بعض الصنفين فيخرج الوجود عن ان يكون
 لازماً وامان يفت اللازم بما يمتنع انفكاكه عن الماهية فلهذا عينه بما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجبة على ما صرح به

المحقق الشرعي في التناول لأهم الوجوه والمنهية ولم يقتصر بالاختصار ولا يفتي إن الشاهد من هذه العبارة ما عدا
الوجود نظير ذلك لأنهم عرفوا الصلة باعتبارها إلى الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا إلى الظاهر حيث لم يحقق
صلة تامة بسيطة وهو خلاف ﴿ ٢٢١ ﴾ ماصرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والتبادر

منه حيث عدا ما عدا الامكان قال الشيخ
في القلعة الاولى في منطوق الشاهد ان
كل واحد من الوجودين يلحق
بالماهية خواص واعراض ما يكون
للماهية عند ذلك الوجود ويجوز
ان لا يكون له في الوجود الاخرى بما
سكانت له لوازم تلزمه من حيث
الماهية لكن الماهية تكون متفرقة
اولا لم يلزمها شيء انتهى وظاهر
ان التفرير هو الوجود فهذا الكلام
صريح في مدخلية الوجود في اللوازم
فيخرج عنه نفس الوجود (قال
الحكايات فان قلت ما ذكرت في غير
الوجودات في الوجود) اقول استغنى
من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون
الصفة التي هي الوجود لشيء مما
هي بسبب الماهية التي ليست هي
الوجود على طريق المفهوم فيكون
وجود الواجب معلولا لذا لا يفتقر
عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء
مقبدا على نفسه فاجاب بما فصله
وبخلصه ان اللوازم ههنا تفصيل
الوجود على كونه موجودا وهو
المراد بقوله وجوده فلا يلزم تفصيل
الوجود على الوجود ولا تقدم كونه
موجودا على كونه موجودا بديل على
ما ذكرنا قوله في ايده بل اللزوم ان
الوجود تقدم بنفسه على كونه

في الماهية التي ار الواجب لما كان هو الوجود الواجب شارك الوجودات
الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس
ماهية ولا جزء بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب
قائما بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن
ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست
مشاركة في الماهية ولا جزء لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة
واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح
فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي
ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم
بالذات او يحرر الجواب على الوجه الاخر لكن يجب حيث ان يحمل قوله
الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات
الخاصة وهو بخلاف الظاهر واللام يمكن ان ذكرها حاجة ولو عني
بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن
كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحيث لا حاجة الى زيادة تلك
المقدمة في جوابه كما حرره وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله
لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها
ولا جزء منها فيجمع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء
ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهية ولا جزء ماهية وظاهر انه
هذان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية
شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحيث يتضح الكلام قوله
(فاذا نوجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي) هذا ليس
نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهية ومضاه
ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءا لها لان ماهية
الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا منها واما
ان الواجب ليس له ذاتي يشترك فيه شيء آخر فلم يبين اللهم الا ان يقال
بحقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود
لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم
قائما به ذلك لو كان وجوه الفصل والخاصة لقطع المشاركة وهو
منوع لجواز ان يكون بمثابة المساهمة الضمنية للوجود الحار

موجودا ولا محذور فيه وبتأني ﴿ ٢١ ﴾ على تفصيل ان املة ن سكتات غير الوجود كانت متقدمة
بالوجود على معلوله اي كانت موجودة او لا فصار للطلوع موجودا وانما اذا كانت الصلة نفس الوجود فيكون
في الصلة تفصيل بنفسه لا يجرى حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك يتوقف على

الشيء حيث قيل انه هبة يكون لها خبر التوجُّد ليس من جهة ان ما حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة
ان الحال فيه اقهر من ان يفتى ضرورة ان الشيء لا يكون شيئاً تفصل الماهية عن ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
ان ذات الواجب تعال غير الوجود وكانت سببا لوجوده قلنا ﴿ ٣٢٢ ﴾ قيد الماهية او من جهة التسمية

على ان المراد بالماهية غير الوجود
على ما ذكره صاحب المحاكمات واما
الفرق بين الوجود وغيره فحكم
لان الفصل يحكم بان الصلة ما لم يكن
وجوده اولاً بل يوجد المطول سواء
كان عين مفهوم الوجود او غيره
وليس يكون الواجب عين
الوجود ومع هذا كان وجوده معلوماً
لذاته ما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره
فكيف يمكن حل كلام الشيخ عليه
فقال ولا تضبط (ظل المحاكمات فقل
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير
عدم المقارنة غير مطابق) اقول
هذه المناقشة مبنية على اعتبار
مفهوم الشرط وانه على تقدير
انفصال الشرط ينشأ الحكم الذي هو
لزوم احد الامرين وانت تعلم ان
القول بالمفهوم مما انفصل بعض
الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما
اذا لم يوجد لتفصيل فائدة اخرى غير
ان نقض الحكم ثابت لما لم يتحقق
القيود ههنا بمحتمل ان يكون تخصيص
لزوم احد الامرين بتقدير عدم
المقارنة بناء على ان مفهوم المقارنة هو
المحقق عند الشيخ وبه ذهب الشارح
والمتنوع على ما صرح به على
الذهب الحق ولاشارة الى دفعه
واما ان هذا الاعتراض عام الورود
وكان فائداً على ما اختاره الامام ايضا
فلا يتعلق به عرض اشرح رجاء الله

فان الصورة العقلية لا تطابق عالم تنضم اليه صورة الفصل والاولى ان يقال
لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محتمل
قوله (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مفصلة بامام) وجه الامام الكلام
ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه
مقتضية الامكان وحقيقته تعالى متناهية لامكانها بخلاف الوازم يستلزم
اختلاف اللزومات وحرر السؤال بان ما ذهب اليه الوجود الواجب يساوي
الوجود الممكن في كونه وجوداً له ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد
الوجود فيكون جمع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى
والجواب بان وجودات الممكنات ليس نفس ماهية ما ولا جزء منها بل عارض لها
واستفهم بان عروض الوجودات للماهيات لا تنافي مشاركة الواجب
اباها في ماهية الوجود وايضا كما خاف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات
في الوازم كذلك يخالف وجوداته في الوازم لان حقيقته تقتضي
الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام
بغيره فان صح الاستدلال باختلاف الوازم على اختلاف اللزومات وجب
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو
خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته
تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتنياز
الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لابد ان يكون يلزم
خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقه
الزم هذا في الهيات اشياء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي
ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السليبي قال الشارح اما
الاعتراضات البنية على مساوات الوجودين فهي محلة بامام واما ما قلناه
من اشياء فشرط عدم ليس امراً زائداً في الخارج بل في الاعتبار فقط
والكلام اما هو بحسب نفس الامر وبما وجد الوجودات الممكنات ليست
مختصة في الخارج وانفصال الوجود الخارجى عن المعدومات لا يحتاج
الى شيء غير ذاته قوله (ههنا معنى على ان الحد لا يحصل بالامن الجنس
والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع بالوازم فقدم
التركيب المعنى لا يستلزم عدم التعديد لجواز ان يحد بالوازم اجاب
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضى للتركيب اى الحد المركب

فهذا وجه التخصيص في الفصل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقل فغير نافع في تصحيح من
التسل ولان كان نفعاً في جهة التخصيص للذكور والمقصود منه دفع ما ورد من النظر الذي حاصله ان لا وجه
للتخصيص بل لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع به كره من عدم صحة تقييد التخصيص بغيره كما لا يخفى

لا يلزم من كونه الوجودين متجهين في الحقيقة الخ (أقول فيه بحث إما أولا فلان هذا الكلام مشبه بالفرق بين مطلق كره للألم وما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بآدي تأمل وليس له اختصاص بمقتضى هذا الإيراد أو بوجد
 لكان ولله على الإمام لاعلى ﴿ ٢٢٣ ﴾ الشارح وأما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود

بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العددي في حقيقة الواجب تعالى شأه ولا أن يكون التقييده داخل فيها ايضا فنتي مجرد الوجود فيلزم التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة وان العزم التساوي في الحقيقة النوعية وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية لكن مكاراة فاحشة وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذي انصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذي انصف بالامكان معناه الوجوب والامكان من لوازم الماهية وباختلافهما يختلف الذات والماهية وأما ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقا فبما ان الامام جعل تساويهما محذورا وأورد ذلك إرادا على الشيخ فلواراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونهما وجودا فذلك يرجع الى انها مشتركة في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك بحال بكرة الشيخ بل انتمض ان المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعية وقد عرفت فلهذا (قال المحققان) والحق ان التصديق هو الوجود والوجود هو الحق اقول هذا مذهب الائمة على التحقيق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته ووجوديته بنفسه وهو عين ذاته تعالى ووجوديته بملها

من الجنس والفصل لوجن الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد المتخصص بهم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فقول المحدث اما بالذات او باللوامز وكل منهما متصف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلما نس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقبارة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مبنية فلا يمكن تعريفه باللوامز اما بالمقارنة فلعدمها واما بالبنية فلا متاع التعريف بالمباين (قول الشيخ وبناتين) تحرر السؤال لن الجوهر جنس وحقيقته انه الوجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه اننا لنس انه صادق على الواجب بانه انه ليس يعني به الوجود بالفصل لما أولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون له والذات لا يكون له بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاصلان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها للوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لم يكن لانس انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصبر جنسا باضافة امر سالي اليه والله اشرف بقوله واعلم الى آخره قوله (وذلك لانه اول البراهين باعطائه اليقين وهو الاستدلال باله على المعلوم) فارقيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا باله على المعلوم والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال باله على المعلوم هو الاستدلال من واجب الوجود على جعله لانه فانا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبصورة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق فطر يقنا اشرف واوثق والله اعلم قوله هـ (الخط الخامس) في الصنع والابداع) الابداع اما ان يكون مسبوقا بالهيم أولا والاول هو الصنع والثاني هو الاجماع قوله (قد سبق الى الاوهلم للمامية) ذهب المتكلمون الى ان تعلق الفعل بالفاعل من جهة الحدوث

من الممكنات بسبب علاقة بينهما لا ان حقيقة تلك العلاقة هي معلومة لنا فالوجود متبديد والوجود واحد والشيء متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف هنا حاشية هذا اما ان الوجود ليس بشئ فلا يمكن كيا هو عين الواجب لكن الواجب ماهية كلية وتتم بحال واما انه لا يتحدد بالزمان بسبب كونه فردي

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعلما وانه محال ولو ممكن لفره هو الوجود مع شئ لزم
ترك الواجب وانه ايضا محال انقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود
النفسي البسيط وقول الوجود المطلق قول المرض الصام فلا يلزم ٤ ٣٢٤ ان يكون الواجب ما عدا

كالقواما في المقام الثاني فلان تعدده
يصدق افراده التي يكون المطلق
مرضا بالقبة اليها وكل واحد منها
بسيط داخل تحت مفهوم عرضي
فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم في
لذاتك دون الواجب (قال الله تعالى
فانه لما ثبت ان الياض المنقول على
البياض ليس طبيعة نو عية
ولا جنسية تبين ان الياضين ليا
مشتركتين في ذاتي) اقول فيه نظر
ظاهر اذ الذين ان البياض ليس
ذاتيا لهما لوما لهما لا يشتركان في ذاتي
اصلا فغير لازم مما ذكر بل لا يصح
في نفسه لان دخولهما تحت مقولة
الصكيف الذي هو اجنس العالي
منرووي لا يذهب اليك ان توجه
السؤال لا يتوقف على ادلة كونها
لوهين مفردين لا يدخلان تحت جنس
فمسلا فان الانواع المدرجة تحت
جنس وهي اكثر الانواع بل جميعها
على رأي الشيخ حيث ذهب الى ان
التوحد الاضافي اهم مطلقا من الحقيقي
لها اسهله في وجه السؤال المذكور
(قال الشارح كالبياض المنقول على
يلخص الثلج وياض الصاج لاهل
المصنوع) اقول المشهور ان البياض
ينسب لما تضمن الراتب لمختلفة شدة
وعظما وبلقي ان القول بتشكيكه هو
هو الايض بالقياس الى الجسمين
كما صرح به اولا وكذا ليس صحت

اي خروجه من المضم الى الوجود او الاحداث وهو احرازه من المضم
الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاد فان
قلت فتوجه المعنى المشترك هو حصول وجود الفعل بمقد عدمه عن
الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل هل اليه
تفسير للحدوث بالاحداث فتقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم
لتصنيف الفاعل اليه فيصح التصير عن كل واحد منها بالاخر والغرض
التيه على صحة استعمال كل من المبادئين في هذا المقام وانما قال للمعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاد ولما نقل لمشاها وان كل ظاهر
كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة
في اللفظ كما سبق نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت
هذا عائق لما سبق من اشتراك الايحاد بين الصنع والادباع فتقول كانه
جعل الايحاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما
منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد الفعل واخرجه من المضم فقد زال
احتياجه اليه حتى لو جاز المضم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم
على ان الاحتياج لا يزول بمقد الايحاد فان المضم محتاج الى امر اض
يوجد الفاعل فيه فهو وان لم يخرج من اصل الوجود الى الفاعل الا
انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبههم
اما عن شبهة البناء فهو ان الانسليم ان البناء فاعل البناء بمقد
مبولا قسرية في الاجبار والاكات ونحوها باعتبار تلك المبول الى مواضع
معينة فحصل لها امضاع واشكال على الترتيب الذي يرضها بعضها
فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي الهلة والبناء سب حركات
الاكات والحركات معدت لحصول البناء فهو سب لمعدت البناء لافعال
له واما عن الشبهة اثنائية فاما لانسليم لزم تحصيل الحاصل وانما يلزم
لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخر اجه من المضم وليس كذلك
بل التأخير هو استباح المؤثر له وتلقفه به بحيث لو اضم المثر اضم
الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب المعنى الذي
بين التود والشمس وبالصورة الحاصلة في المرأة ما دام ذو الصورة على
الحداثة وعن الشبهة الثالثة اما لانسليم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد
حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

الوجود على وجوده فله الجسم من صدقه على وجود الملول بان قال صار وجود الله وجودا
تصادر وجود الملول وجودا بل قال وبسبب الله فوجد الملول اي صار موجودا فمضطر للملول فوجد الملول فالتوحد
هو الوجود بالقياس الى الله والملول لا وجود بالقياس الى وجودها وقس عليه سائر اقواله بتشكيكه ما ظهر

(قال الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو ويعود بقضي انا عرض السلبية الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يتعطي عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضي شيئا بل الهيئات تنقضي العروض الحاقى ارفصل ٣٢٥ و يقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افرادها للماهيات ولا

محتاجا اليه من حيث الوجود فالواجب بالغير وحيد يندفع بالتسلسل بالانتهاء الى الواجب الوجود بالذات قوله (يجب ان يتخلل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقل اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد الصدم نفسه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اهم فالراد بالسهوات ليس تلازم معينين في الصديق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما معناه مفعولا تسهلا فانه اذا اراد ان يبرهن الموجود بالغير بعد عالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا خصاره واذا قد معناه بالمفعول وكان المتكلمون يربطون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انفس بالعرف من اصطلاحه فهذا استدلال بالعرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اهم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله (والمحدث بالباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوساطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاخبار لا ينفذ من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله (واستعمل المحدث على انه مفعول المفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مسأول فاعحدث والفاعل على انه مسأول المحدث كاستعمل الفعل على انه مسأول الاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا حدث بل المفعول والفاعل

محتاجا اليه من حيث الوجود فالواجب بالغير وحيد يندفع بالتسلسل بالانتهاء الى الواجب الوجود بالذات قوله (يجب ان يتخلل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقل اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد الصدم نفسه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اهم فالراد بالسهوات ليس تلازم معينين في الصديق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما معناه مفعولا تسهلا فانه اذا اراد ان يبرهن الموجود بالغير بعد عالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا خصاره واذا قد معناه بالمفعول وكان المتكلمون يربطون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انفس بالعرف من اصطلاحه فهذا استدلال بالعرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اهم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله (والمحدث بالباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوساطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاخبار لا ينفذ من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله (واستعمل المحدث على انه مفعول المفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مسأول فاعحدث والفاعل على انه مسأول المحدث كاستعمل الفعل على انه مسأول الاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا حدث بل المفعول والفاعل

على ما قبله حيث قال المصنف في ابطال الدور ان يقال المسئلة متفجدة عن الملوك ولو كان كل واحد منهما على الآخر لكان كل واحد منهما متفجدا على الآخر ولذا كان كذلك كل واحد منهما متفجدا على الآخر المتفجدة على نفسه والمتفجدة على المتفجدة على الشيء بتفجده على كل واحد منهما على نفسه ذلك يحصل بان كل واحد

بالقدم ههنا هو الذاتي ومبين بمذاتك المتعلق من تقدم المذات على الطول لا يكون الوجهية في الطول
فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر كان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولا يبقى حيث بين الثاني
والقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل ﴿ ٣٢٦ ﴾ بطلان الدور ارفى من الكتب

قوله (أقول ليس هذا البحث خاصا بغيره دون لغة) قبل كلام الامام ان الشيخ
بحث في ان الفعل موضوع لعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالاطبع
او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا البحث لغويا ليس من شأن الحكم
وليس في جواب الشارح ما دفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا ينطبق
باللغة بل الشيخ اصطلاح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مقول واهذا
جمع بين اللفاظ الثلاثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان المصنع
والابجد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل
بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون
ان الفاعل في اللغة لا يطبق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم
بإستشهاد العرف بقوله (لما ذكر انه اصطلاح ههنا) حقق البحث في مقامين
احدهما ان المتعلق بالفعل اى شئ هو واثنى جهة التعلق اما في المقام
الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك
انه كان وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود
بعد عدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة
اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد عدم فالمتعلق بالفعل ليس
هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم
لانه وصف بعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود
اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان كان قال الامام البحث ههنا
اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المقول اى شئ هو هو عدمه السابق
او وجوده الحاصل او كونه مسوقا بالعدم واما عن جيب احتساجه
الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسوقا بالعدم
وكلام الشيخ في هذا الفصل يحمل ويحمل لكل واحد من الامرين اما
البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكره واما البحث عن هذه الاحتياج
فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعنى كون
الوجود بعد العدم لانه كيفية متفترقة الى الوجود الى آخره فيقال له
اما ان كلام الشيخ يجعل فقير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما
ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائده اخاها غير متعلقة
بما في الكتاب قوله (تكلمه واشاره) هذا البحث في المقام الثاني وهو
ان الوجود المتعلق بالفعل من اى جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على
ما اعترضه من دليل بطلان الدور
بل اعراض هذا على كلام الشيخ
في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل
بطلان الدور والاعتراض جار فيه
فقل الاعتراض على هذا الكلام
واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ
عن الرد والابرار ولا يبقى له مجال
اعتراض ويحل به ما اعترض به على
ذلك البحث ايضا من غير خروجه
عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا
الشرح وحينئذ يندفع جميع ما ذكره
صاحب المحاكات اما اورده بقوله
ثم الامام لم يزل ان تقدم المذات للوجود
وهو التأثير المحل اذ يمتحن الفرق
بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان
الدور هو تقدم المذات مطلقا
وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم المذات
بالوجود في الاول لم يبق الفرق بين
القدم والثاني بخلاف الثاني والجلوا
انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع
فلما راجح اقول مثل هذا في دليل
بطلان الدور اذ معلوم ان المراد
من تقدم المذات تقدمها بالوجود
او بالعدم فيظهر الفرق بين التقدم
والثاني وكون هذا القيد مذكورا
في هذا البحث ولم يكن مذكورا
صريحا في دليل بطلان الدور مما
لا يبين ولا يفي من جوع هذا مما
الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالمذات هو التأثير الى الفعل التام ليس
حيث بحث فيها عن معنى التقدم والتأخر وبين الامتياز بين الحاصل وهو الموضوع الالهي بهذا البحث وقوله بالاعتراض
في ذلك النمط وتبين الشارح هناك ولعل من يهتبه في الجواب فيجيب الشيخ (الذي فيه الوجود على الشيخ

الذي هو الموجب في الوجود معلوم بتدبيره العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا بيانها واما ما نقلناه
صاحب المحاكات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا حينئذ في الخط الخامس
من هذا الكتاب ان تقدم

﴿ ٣٢٧ ﴾

فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل
العله تقدم على المعلوم بالوجود يرجع
حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلوم
الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة
على المطلوب الاول فاني ندمي ان
المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس
ماهيةه فقط لا باعتبار وجود آخر
سابق فيكون كلامكم اعادة لحل
النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك
ان ما ذكره الامام رجح ان قوله
العله مقدمة على المعلوم بالوجود
اعادة للشرطية المذكورة وهي انه
لو كان علة كانت مقدمة بالوجود
لانها كالعين التي لان مضمون هذا
القول هو مضمون شرطية على
تقدير ان يكون لتأثير هو معنى التقدم
فما نقل منه انه اعادة التلي بعينه ليس
على ما ينبغي (قال المحاكات والاجاب)
وذلك بوجهين) اقول ظ هر كلام
الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول
من هذين الوجهين نفس تقدمي
حيث قال وان نزلنا عن هذا المقام
لكننا نقول لم فقم ان كل علة فهي
مقدمة بالوجود على المطلوب الا يرى
ان ما هيأت الممكنات قابلة لوجوداتها
فما هيأتها هل قابلية لوجوداتها
في هذا الموضع الله قابلية لا يجب
تقدمها على المعلوم بالوجود واذا
كان كذلك فلا يجوز مثله في العلة
القابلة ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسوق بالعدم فتقول غير الواجب
بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه
اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق
بالغير اما المسوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده
اذا لم يكن من ذاته يكون من غير قطعاً والمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص فيكون للاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون تعلق
الوجود بالعدم من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت
هذا ثبت ان المتعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه
لما استدلل على ان المتعلق للوجود بالغير ثم اكده بان المتعلق ليس لكونه
مسوقاً بالعدم رتب عليه ان المتعلق بالمساقول ثابت دائماً ابطلاقاً لما ظنه
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب
المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلان لم ار غير الواجب اعم
بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظراً الى المفهوم فلا نسلم
ان الواجب بالغير اعم معلوماً من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق
بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق
بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسوق بالعدم اعم
من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسوق بالعدم شيء
له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير
لكن هذا لا يهتد على خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم
من وجه لا مطلقاً ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المصمول على امرين بينهما
عموم في المفهوم يكون للاعم اولاً ولاخص ثانياً وبما يكون كذلك لو كان
الاعم ذاتياً للاخص فان المكتات والانسان يحمل عليهما التاطق
ولمكتات اعم بالمفهوم من الانسان مع ان التاطق ليس للمكتات اولاً
وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسوق بالعدم ومن ادعى ذلك
ففيه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لمسا كان لاحقا

صاحب المحاكات في توجيه الشرح من التزديد غير ملائم لفظ البناء بل الحق ان يوجه بان النقص انما يوجه
اذا كان قبول التامية للوجود بحسب الخارج اذ في صسكون كون القبول في الذهن لا يخلف الحكم وهو التقدم
بحسب الوجود لان التمسك في الذهن انما يقتضي تقدمه في القابل في الوجود بحسب التمسك والاخر كذلك

لان الماهية مضمومة في الفعل اولا ثم عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن العقول الثابتة تلك النقص اذا زعم ان الماهية قائمة بالوجود في الخارج لادان زعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض له الوجود اثم من الضروري ان ثبوت اشئ لشيئ في ظرف بقضي تقدم ثبوت الشيء في ذلك * ٢٢٨ * الطرف فلا بد ان يكون

غير الاخص ليس بنام لانا لا نسلم انه اولي الاخص بالذات لم يلحق
غير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقها بحسب الذات لكنه
ليس بمجتمع لجواز اشتراك الامور المختلفة في الوازم قوله (وهو عرض
الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لاحاجة اليه ولم يتكلم فيما
له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه الطب في الفصل
السالف في ان المطلق بافاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف
لاحد في ذلك وامانه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران
احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح
ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازل وازليته
لا تنافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن
الفاعل لاستحالة احتياج الازل الى الفاعل واذا اختلفوا في الازل
فالدائم الذي هو ازل وابدى اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل
ما ثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوما كونه غير
واجب الوجود بذاته بل لغيره لا ينع ان يكون على احد فحين احدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس
معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة
وابضا قرله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يفتقر الى
غيره وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث
ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحساجة الى المؤثر سواء كان
الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان
فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري جهوا كان دائما او لم يكن
فا هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخره هذا الفصل
يكون حشوا وان كان تلك القضية رهيبة فاذكر في الهيار ليس الا
اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول
بفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق
له تعلق به حاول ان يبين خطأهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس
بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء
من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون
متعلقا بالفاعل دائما كفي في بيان خطأهم لكنه سلك طريقا آخر

عن زعم ان ثبوت اعم من الوجود
والماهية ثابتة ولا يتم تحمل الوجود فيها
واراد الشارح يكون الانصاف عقليا
ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية
ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل
الكلام ان فاعل الوجود الخارجي لا بد
ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة
فلو كانت الماهيات قائمة بوجودها
كانت متقدمة على الوجود بالوجود
واما القامية فاما تقتضي ان يكون
القابل متقدما بالوجود على المفعول
في طرف القابلية ولقابلية الماهي
في الذهن فاللازم تقدمها على
الوجود الخارجي بحسب الوجود
الذهني فلا محذور (قال المحسبات
هذا توجه الشارح وفيه نظر لانه
لو كان تعيينه لغيره لكان واجب
الوجود محتاجا في تعيينه الى غيره الخ)
اقول نشرح كلام الشارح ليعتبر
المدافع ماورده من الانظار فنقول
معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم
كون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره في الجملة وكونه معلولا لغيره
في الجملة على هذا التقدير وان كان
ظاهرا من جهة التبعين لكن الشيخ
لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل
تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب
الوجود ابضا او من جهة التبعين فقط وما
كان من جهة التبعين فاما ان تضاعف
الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل
الاحتياج من دون التضاعف وعلى

هذا التقدير اما يلزم المطلوب ابضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فخط مفسر واجب وجودا * وليس *
الاقسام الاربعة والزعم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التبعين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتبعينه المعلول بغيره محال وفي الثاني يتضاعف الاحتياج والمعلولية بالقياس

الى القبر وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للطلوب ولهذا السبب ابطال القسم الرابع وقال في التفسير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الاثبات التوحيد فاعار الى ما ذكرنا حيث قلنا ثم نشرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم

﴿ ٣٢٩ ﴾

اخذت بجملة لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التبيين بمجذور آخر رويجا للدليل بالزام كثرة المجذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لاحاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال لولم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرير باخصر لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله لما اختار هذا التطويل حيث جعل المجذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فانبغى الثاني ايضا واما حديث التقرير فاما امر فيه حين اذ المراد ان الشكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا في كلام الشيخ ولعله لما عدل عن الظاهر اعلم الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التبيين على ما وضعه اولاً بل مع اموز آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع بل في القسم الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضاعف

وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه فائدتين تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بآراء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من المركبات شيئا غير المحدث وفقد منه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه به على وجه فبين في المقام الاول ان المتعلق بوجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الالف في ليس بمجبة في الحكمه وعلى الحكمين البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه او لا ثم بين ان سبب التعلق والوجوب باقبر لاحداث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مقفرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مقفرا الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته متع ان يحتاج الى القبر والالم يكن واجبا لذاته قطعاً وقال الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا اولاً وبالجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده وليس بالمتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل تحقق في التكملة الى المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب باقبر لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا ككون الوجود موقفا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالتقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه حائل لا يقال لمراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة العدم محال

الاختياج الى التفسير بجوابه ﴿ ٤٥ ﴾ انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التبيين وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة تفصيلا وذلك يحتاج الى البيان المذكور (قال المحققون وههنا نظر من وجوه احياءه انه لا تقرب فيه

لأنه حاول بيان الملازمة (أقول ما ذكره ما ولا هو لبيان الملازمة حيث ٣٣٠ قال لأن الشيء إما أن يكون

هو السالبة الخ وهما يريد أثبت
افتصار وجود الواجب إلى غيره
بوجه آخر من عند نفسه وليس
بمفيد وتوجيه كلام الشيخ لا تمسجه
أولا (قل المحال لكن هذا الدليل
لوصح لنفسي على انحصار حال اللازم
واللزوم في حلبة أحدهما للآخر
وأما على مطلوبتهما ثلث) أقول
الصواب ترك مطلوبتهما ثالث لأن
المطلوبة ثالث مذكورة في الدليل
فلا يصح قوله فانه لو لم يكن أحدهما
من اللزوم واللازم حلبة للآخر
ولم يكونا مطلوبي حلبة لم يكن لشيء
منهما احتياج في الوجود إلى الآخر
لكن كل منهما بحيث يصح افتراءه
عن الآخر كان متساويا لصورة
مكونهما مطلوبي ثالث ولم يدل
على انحصار حال اللازم واللزوم
في حلبة أحدهما للآخر نعم يرد
على الدليل ان السائل وهو عدم
احتياج شيء منهما إلى الآخر
مرتبط على عدم كونهما حلبة للآخر
ولابد خل فيه لعدم كونهما مطلوبي
حلبة ثالث أصلا ولعله هو مراد مولانا
من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة
في مرتبة الدعوى وفي قوتها فاعلم
ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون
جزء اللزوم حلبة أذ يكتفي في كون الشيء
جزءا ولا يمر كون جزءه حلبة مستغنى
له لأن الجزء محيى عنهم لللازم والمحل
يلزم للجزء فيلزم ملزومية الكل

بل لا معنى له إلا أن يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه
موجودا وإما كونه بعدمه فمتعلق بالفاعل أصلا نعم فهم من مذهبهم
ههنا أن هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الوقت حدوثه وآخر وجهه من الدم وهو
مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النقط لأن المتعلق هو الحادث كما ظنه
فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان
وليت شمرى ان من يقول ان المتعلق هو الحادث فسبب التعلق عنده أي
شيء هل هو الحادث أو غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان
المتعلق حادثا أو غير حادث يتناقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول
هو الحادث قال وأما قوله محل النزاع ان حلبة الحاجة الامكان او الحادث
ولم ينكلم فيه فاعلم انكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل
ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليس على الاوهام
العامة ولو فرضنا ان حلبة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات
حاصل لم يضره اصلا كما به عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان حلبة الحاجة
الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم يضره ونقول
قد ذكرنا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان
او الحادث ولا سبب التعلق الا حلبة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن حلبة
الحاجة ميتا لها ولو لم يكن مفيد له لكن اشتغالا بما لا يمت به قال وأما قوله
لم يبين ان الدائم مقترن الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي
للدائم وان حلبة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون
متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب أصلا ولا محتمل
الذي ذكره ليس بيانا نافعا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح
لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب وأما انه بين ان حلبة التعلق
هو الوجوب بالغير فهو عتاف لما سبق منه ان البحث عن حلبة الحاجة
ليس بمفيد قوله (والعقب ان الخلاف ههنا لفظي) قال الامام لا خلاف
في ان الدائم هل يصح ان يقتصر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على
ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستمدا الى حلبة موجبة لكنهم
نفوا حلبة الوجبة والطول الازلي لانه هذا الدليل أي لا يبين الازلي يستقبل
ان يكون مقترنا الى المؤثر بل بالذات على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا
على ان الازلي يستقبل ان يكون فعلا لفاعل محتمل فالتحيز اتفقا على

وقد اطلعت على مساواة لان المطلوب لما جاز ان يكون حلبة (ان الازلي

حالي متعددة فلم يكن ملزوماً شيئاً معين منها الا بشرط المساواة وقوله او جزئه منه معناه ان الملزوم قطعي لجزئه
اللازم وصار المعنى ان **اللزوم ملول اللازم او جزئه** اللازم بشرط ان يكون ملولاً

لازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم
قطع والمساوية تنضم الى ما هو
بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس الى
جزئه اذ المساواة لجزئه اللازم لا تدخله
في اللزوم اذ سيكون الشيء مساوياً
لجزئه اللازم وملزوماً له لا يستلزم
كونه ملزوماً لللازم اذ فعل ذلك الجزء
ليس مساوياً لكليه بل اعم منه وما ذكره
ههنا كالتفصيل للمذكور من قبل
في بحث تلازم الهول والصورة
وبيانها ولهذا قالوا هم انما يتناظروا
منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد
فأما قال المحاكات والدليل دل على
علية اللزوم لا لازم او بالعكس اقول
اراد بالدليل الدليل الذي انظم في مطلق
اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص
بكون اللزوم علية اللازم او بالعكس
فلا لازمة التي ذكرها بقوله لو لم يكن
احدهما من اللزوم واللازم علية للآخر
ولم يكونا ملولاً علية الى قوله وكان كل
منهما بحيث يصح انفراجه عن الآخر
كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع
انتفاك احدهما عن الآخر بل يكون
جزء اللزوم علية مثلاً كما ذكرته
آنفا والجواب عن قوله فلا يعود
القسم الاول لان ما ذكره الشارح من
العود انما هو على تقدير كفاية
وجود الواجب في التحين وعلى تقدير
عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج
التحين الى غير وجود الواجب وهو

ان الازلي يمكن ان يكون مستنداً الى الموجب بمتعين ان يكون مستنداً الى القادر
فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مقفراً الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر
الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف
اصلاً في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازلياً هل
يسمى فعلاً وهل يسمى علته فعلاً وهو خلاف لقوى صرف اقول
الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علته الحاجة ملازمان لانه لو كان علته
الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانقضاء العلة ولو كان
العلته الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج
الازلي كان علته الحاجة الحدوث فانه لو كان علته الامكان لزم احتياج
الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علته الحاجة الامكان فانه لو كانت
علته الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان قلوا لم يكن في تلك المسئلة
خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضاً خلاف لكن الخلاف في ان علته الحاجة الى
المؤثر الامكان او الحدوث عالم يمكن ان يدفع لغاية اشتباهه واحاط كلام
الشارح غايته ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايائنا
نقلهم مطابق احديهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علته موجبة
واما نقوا ازلية العالم بالذلة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم
بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل
الامر بالعكس وثانيتها انهم نقوا القول بالعلية والمعلول وهو ايضاً كذب
لما ذكرنا وثانيتها ان الحكماء يحملون استناد الازلي الى القادر وهو ايضاً
ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي
ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك
والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية
الفعل واقع دائماً ومقدم شرطية التركة غير واقع دائماً بل يحشون تارة
عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام في الفاعلية وهذا بحث طبيعي
لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والحيثانيات المادية واخرى
يحشون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية ملول الازلي فهو بحث
عن واجب الوجود بان آكاه ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث
الطبيعي نقار قولهم (يريد بيان ان كل حادث مسبوق بوجود غير حادثات)
واندليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

ظاهر بالنسبة الى الجواب عن فيه لا يكون الوجود ملولاً حق بكن ملولاً لما يستلزمه اوصفه فاجوب الحق منه
ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

الوجود في مواضع وأما ما ذكره من الجواب فمردود لأنه إذا كان بناء الكلام على أن الوجود عين الواجب أي عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بما هي الواجب فهي تقدر كون التبيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لا يتصور التلازم والعلة ﴿ ٣٣٢ ﴾ بين التبيين والوجود حتى

يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الأغراض عين عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن إذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان يشاؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلزم ما سبذكره الشارح من أن التلازم الذي كان الكلام فيه إنما هو بين واجب الوجود والتعيين وواجب الوجود موجود وإن كان وجوب الوجود اعتباريا فمأخوذ ما ذكره من السؤال أن هذه الأقسام الأربعة يفرض على التقدير الأول أعني ما إذا كان تعيين ذاته فيلزم أن لا يوجد الواجب تعالى شأنه فردود بأنه على تقدير كون التعيين لازما لوجوب الوجود ومعاولا له لم يلزم الأوحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل أن اختيار هذا القسم في التقدير الأول ليس فيه محذور بل مثبت المطلوب بخلاف التقدير الثاني إذ الأقسام الأربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شأنه إذ ههنا احتمال آخر وهو أن يكون التعيين عين ذاته وحينئذ لا يتصور التلازم والعلة وأما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد إذ التقدير الأول على ما صرح به الشارح

أن البعدية بالقول إلى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لأن الحوادث ليس بوجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وأنه محال والقبل ليس بنفس العدم لأن العدم بعد كعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لأنه يكون بعد وقبل معا فهو أمر آخر غير آثار الذات لأنه إذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة متجددة أقل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث ويكون بإزاء أجزاء الحركة قبليات بعضها متصرفة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير آثار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الأول أن قوله القبل ليس بنفس العدم إما أن يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث أو مطلق العدم فالأمر لا يقيد فلا نسلم أنه بعد الحادث وإن أريد المطلق فغاية ما في الباب أن القبل لا يكون مطابقا لعدم لكن لا يلزم منه أن لا يكون العدم المتعقبه الذي يتعقبه الحادث في النقض بالزمان فإنه يمكن أن يقال القبل لا يجوز أن يكون هو الزمان لأنه يكون بعد فإن قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعد لأن هذا العدم طار وذلك إلى زائل وفرق بين الطاري والزائل الثالث أن الحادث إذا كان بعد أن لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض أن القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا أن القبل أمر مغاير لكن لا نسلم أنه غير آثار قوله لأنه إذا فرض حركة ينطبق على أول الحادث فغناء معارض بأنه إذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا تنصرف فلا يكون في القبل تجدد وتنصرف فلا يكون غير آثار الذات ولئن سلمنا أنه غير آثار الذات لكن لم لا يجوز أن يكون القبل هو الحركة المتصرفة المتجددة والجواب عن هذه الأوهام أضحت أن الترديد في القبل بالذات فإنه لا بد منه إذ معروض القبلية أن عرضة القبلية بالذات فذلك وأن عرضة القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وإلى أسرار بقوله وليست القبلية بنفس العدم فإن معروض القبلية إذا كان قبل بذاته فكأنه نفس القبلية إذ معتمد هذا فقول وجود الحادث بعد أن لم يكن له بعدية بالقول إلى قبلية ولا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك أن معروض القبلية بالذات يستحيل

أن يكون التعيين معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لأنه عينه والعجب منه يسمى ما ذكره ﴿ ٣٣٣ ﴾ أن آتيا حيث قال وإن ساعدنا على اقتضائه عليه لا يقتضي الإهلية في الجملة لكن القسم الأول ما يكون الواجب الوجود عليه مستقبلا لتعيين (قال المحققات ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ) أقول كون الوجود لا يختلف إلا

باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا يتنقض العقل عن نجو بر وجودين كل واحد منهما بمنزلة
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان الوجود
فردا واحدا يحصل بنفسه ﴿ ٢٣٣ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية مفارقة فلا يجوز ان يكون له افراد كل

منها يتصل بذاته من غير ان يكون
هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير
التسايم كان هذا دليلا آخر مستقلا
وليس فيه دفع الابرار عن الدليل
المذكور ثم لو ثبت ان لا تعدد في فرد
مفهوم الوجود بل التعدد انما هو
الموجود على ما مر اليه الاشارة
في المحاكات ثبت التوحيد اذ لا يتصور
كون الوجود له معان متعددة لما تقر
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فاقبل
(قال المحاكات لكن الغاء في قوله
فان كان ذلك وما يتبعه به ماهية
واحدة الخ) اقول يمكن حل الغاء
على فاه التفصيل وجبئذ لا مانع
(قال المحاكات اول امور غيرهما
ينضاف اليها فهي اليقينية
فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه
بحث اذ يجوز ان يكون المقضي هو
المهية وتلك الامور المضافة امور
اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون
المقضي هو تلك الامور بناء على ان
الكثرة والتبعية امر اعتباري والاعتباري
يصلح ان يقتضي اعتباريا واقول
في توجيه كلام الشارح لاشك ان
الانسان مثلا نفس تصور اي نفس
مفهومه من حيث انه متصور غير مانع
من فرض الشركة وصدقه على
كثيرين ويزيد نفس مفهومه مانع عنها
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على
امر زائد على الطبيعة الانسانية

ان يكون معرض البعدية فهو نفس القلبية امر لا يكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القلبية لا يكون بعد ولا ذات الفاصل واللام يصير معا
وبعد فتعين ان يكون معرض القلبية بالذات امرا مفارقا لهما ومعرض
القلبية للعدم لا يتنافى ان يكون معرض القلبية بالذات مفارقا للجزاوان يكون
معرض القلبية للعدم بواسطة ذلك المعرض حتى اذا استدللنا لفاصل وجود
ذلك المعرض بمعرض القلبية للعدم واثبت ان معرض القلبية امر
مفارق فهو غير قابل هو متجدد متصرف لان ذلك القبل عند الى الازل
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القلبية التي من سنتين
تكون قبل القلبية التي من سنة فهناك قليات وبعديات متصرفة متجددة
ولكن ربما عني ذلك في بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل
حتى يبين ذلك واللام يمكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى
موسى فكون مقدرا والحاصل ان لمعرض القلبية بالذات خواص احدها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو ثلاثا الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا نظير غايه الظهور في الحركة
التي فرضها الشارح فان قيل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثه ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو زمان ولا يخال
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها
اذ لا خال حركة طول بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا
الامتداد لما كان غير القار بالذات لا يكون الاحث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل
تدرجيا وهو الحركة فيكون الزمان مقدرا للحركة لامن كل وجه بل من حيث
عدم الاستقرار يقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزائه في الوجود
لم يكن موجودا ضروره انه لو كان موجودا لاجتمع اجزائه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فتقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج
الاته بحث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك
الاجزاء معا وكان بعضها مقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

متضافه اليها حتى يكون بسببه مانع من قبول الشركة وهو التبعين ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء
زيد الموجود في الخارج وكيف يمكن هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية
وهذا الامر المسمى بالتبعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه بدفع الابرار

(قال المحاكات والامور العزيمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة) افقون ان كان الكل الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وثمة للشارح لم يميز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكل الطبيعي غير موجود في الخارج وان المجلس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٣٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج حقيقة

وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من عطل بنى وجود الطابع في الايمان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلي واماعد التدقيق فظهر انه لا يجوز لان الامر المسمى ثابت للشيء بالقياس الى ملكته وكلما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان للاحطة الملكة مدخل فيه بالضرورة والحق ان لا يحصل كلام الشارح على ان الامر بالعدمي فصل للصفات الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في نفس الامر (قال المحاكات) لكن العلة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار انصاف الحقائق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم اعتقاد الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لاننا نحتاج الى الواجب الى الامر الاعتباري المدوم في الخارج لاشتماله على الخش من احتياجه الى موجود خارجي (قال المحاكات) وههنا نظر لانا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلل واعلم بان يكون

كذلك الالفاظ في الخارج شيء غير قابل الذات يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لاجزائه ولكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انفساه يكون اجزائه لا يتجمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي يطبق على الحركة والسلفه ولا شك في ان اندر للقبل امتداد الى الازل ونحكم على اجراء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستمر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منهذا هو الصقي في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسبلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسبلانه الزمان كان النقلة بفعل بسبلانها الخط وعندها ظهر انقطاع ما قال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان التجدد غير التصرم وهما جزاء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها مدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما اولاه علامه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبليية والبعدية اضافتان لابد ان يكون معروضاها معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيد فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قابل الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج واشئ لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بلزائل ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استسراكين احدهما ان المتقدمين القائلين بان القبليية طيست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل للمها في اثبات ان معروض القبليية امر غير عارض وذلك ظهر نعم يجوز ان يقال ارادها لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وانتهى به يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحوادث بعد

كذلك لو كان التأثير وجودا وهو محذور اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا جازيا ايضا لان محل الوجود الخارجى لا يختلف يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو

المؤثر والفاعل الا انك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به ومن اراد بمقابل التأثير ما يتعلق به التأثير فخلق الامر الوجودي لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة ﴿ ٢٢٥ ﴾ القابلة الاستعداد الذي يحصل به المناسبة بين اللط والمطلوبات

الذي يخصص المطلوبات تلك اللط لا يضره لو يصير الكلام هكذا تخصيص كل شخص بعلة ليس امر مستندا الى الفاعل المشارك لما تقرر عندهم ان نسبة المرافق الى الكل على السواء لا الى الماهية ولو ازرعها لاشترى كاهما فرضا فحين ان يكون مستندا الى الاعراض ولا يمكن ان يستند الى امراض قائمة بذكر الشخص تأخرها عن شخص مرسومها فيكون مستندا الى امراض قائمة بمادة ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال في الشخص فلما لم تقدم على تشخص الحال فلا يجرى ان يصير بها تشخص الحس وتلك الاعراض مقارنة للمادة في ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص وكذا الكلام في التشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا جاري نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا الشخص كانت الماهية متشخصة بشخص آخر يكتنفه باعراض يسببها صارت معدة لتفصيل الاعراض اللاحقة والتشخص التابع لها على تقدير عدم تشخص مادة مشتركة ههنا لا يمكن اسناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنة لشخص آخر كان سابقا عليه وان اختلفا

ان لم يكن بعبدية بالقياس الى فلية وليست تلك القلبية كقلبية الواحد على الاثنين بل قلبية لا تجتمع مع البعدية والقلبية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك قبل امر غير قار بتجدد وتصرف وهو الزمان فلما كفي في الاستدلال عدم اجتماع القلبية والبعدية او بتجدد القبل وتصرفه فالجوع بينهما في الاستدلال يستلزم استمرار احداهما لا بحالة وقد علم من هذا انه لولا ابراهم للمقدمين لما احتج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجلة قوله (واعلم ان الزمان ظاهر الانية) اراد ان يبين انه لم يسم هذا الفصل بالثنية والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما ظاهر الانية فلان سائر الناس يجرمون وجوده حتى يفعوه الى الساعات والايام والاصابع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فاهو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل واهو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانصب التميز عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس مشاء الا ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما صرح به الامام في اعتراضه بعد تم اسكان ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس المصمم والذات الفاعل والا فلا احتياج في الثنية اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية ايجلاء ان تعقل قوله (واعلم انه انما يه) ههنا بعد مقدمتين ليستين بهما في دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القلبية والبعدية الخاصتين به اي الذاتين فان القلبية والبعدية لزمان ذاته وغيره بسببه فالتشخص يكون قبل شي آخر لو وقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجددة فلئن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المصمم وهو محال او غير، وحشيذ يختلف اجزاء الزمان فلا تكون متصلة فكم الجواب بان المتصرم والتجدد بعد فرض اجراء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقبه لا يصح

مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لتشخصه و يجرى الاشتراك في الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فأملا واما التشخص بالخصائص المعلوم القائمة بالذات المتشعبة فهكذا يجب عنه بان الكلام في كمية الخروج في الخارج وذلك بكثر ذهني لان الصلح عند الصلح ثلث بمصوبك الا يسبها انفسها في ذهن موجود ذهني هي

ما صرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل (قال المحاكات وامانته ان الجهة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا فهو نفل غير مطابق) اقول لا ينبغي على المتأمل المتصف ان كون التعيين عارضا الواجب ﴿ ٣٣٦ ﴾ على ما هو شأن سائر الماهيات

والتيضات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلهذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا (قال المحاكات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة) اقول الجواب المراد ان القابل للتكرار اي تكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر اتما هو الهوى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل نكتة فقط اضافي بالنسبة الى الفاعل ولا ينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة لم وكذا المراد بقبول التكرار انه لا يقبل التكرار بمحله ولا يظهر في الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة النوع واما مادة العنصرية فلا تتكرر ذات بل انما تتكرر كثير الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هوى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد بمجامع الاتصال والانفصال وبغاري جميع الصور العنصرية واما بفارق ذلك التشخص بطريقتي الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك بتغير الصورة فاعلة التكرار لهوى العنصري ما يكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو بالعرض متعاقبة متسلسلة واردة على المادي يكون متشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بآية الزمان وتصوير ما هيته فان القلبية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما يمكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القلبية والبعدية لان تصور القلبية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دويما ثم ان سئل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقلبية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بطلق القلبية والبعدية لكن لما كان مطلقا للقلبية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التعريف بهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن الميزة تنقسم في مقابلة انقسام القلبية والبعدية ولبست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل لا يصح تعريف الزمان بالقلبية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروفا لآية لم يفت في التنبيه عليه في ذلك فان العرض من التنبيه ليس الايضاح ما فيه خفاء بط صبارات والكشف عن حقيقتات هي مناط الحكم فاخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك واعلم ان السبغ عرف الزمان في الفصل الا في القلبية والبعدية التي لا يجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القلبية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القلب لا يكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليسا بموجودتين في الخارج لان وجودهما موقوف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فتسحيل وجود القلبية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضها كما اذا ثبت القلبية لعدم الحادث دل على ان معروض القلبية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقلبية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينساق اوله اخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القلبية يتعدد ويصغر ولا شك ان العدم لا يتعدد ولا يصغر فيكون موجودا في الخارج واعترض

للتشخص السابق على ما عرفت انما اذ عرفت انه لا يمكن توارث تلك الاعراض على التوفيق دون مدخلة المادة الوجهين المذكورين ثم اعلم ان السرفي كون المادة غير متكررة بالذات مع ان مادته زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو وانها غير متعينة بالذات ولا ذات وضع

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة بانحصاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فأما من قام من خواص القن وقد مر تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحققون فيه نظر ظاهر لان المراه من القلبية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح

على كلام الامام المتوفى حيث قال اقول الهوى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح حلها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التمييز بينهما وسبغى الفرق بينهما في الفاظ الخالص لكن السخيل حاصل مقصوده ههنا يلزم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق في المركب الجزء الصوري اجري الكلام على سبيل ارشاد الصانع والمماشاة مع المحسم لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجوده الصوري على هذا الاسلوب ايضا (قال المحققون بل الى الوحدات فهي مساو) اقول قد فسر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة الارباد المذكور ايراد عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يدفع به الارباد الوارد على التفسير المذكور ولله لهذا ولزيم ان كتاب السامح في التوجيه الاول خال والاضح في التعمه ان يقال الاتصاف

بار الكلام في دلالة ثبوت القلبية والبعدية على وجوده معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقلبية والبعدية التان لا يجتمعان لابدان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المروض في الخارج وثانها انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاحتمالهما في العقل حتى عرض لاحدهما القلبية وللآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانها لا يجتمعان لاني الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العلم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القلبية والبعدية لا تختصان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقلبية والاخر بالبعدية فمروضها اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتشالي الاكملت لخيئت لا يلزم من ثبوت القلبية والبعدية وجود معروضها في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف المدافع الجوابين وانما ان يقال للشارح معروض القلبية والبعدية على ما صرح به باجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القلبية معارض لمروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القلبية والبعدية لانهما اعتباران لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمروض ههنا هو متعلق القلبية والبعدية لا محلهما فان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اى ما يعرض القلبية والبعدية بسببه فانها يعرضان للاعداد العقلية بسبب الامر الغير المستمر الموجود في الخارج فاطلق المروض على سبب المروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق الحديث بالمائة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بالامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه قوله (اما نفس القلبية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القلبية امر اعتباري لا وجود لها

(قال المحققون ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاستدلال بان الدمى ليس الانثى التركيب) اقول وحيثه بنحى تفصيل قول الشارح وكل واحد من التركيب والاشتمال يقتضى ان يكون ذات الشيء هو المركب او المتضمن الخ بما يكون التركيب والاتصاف فيه بالذات ومع هذا لا يلزم قول الشارح وقد يكون بسبب الكمية كاتصل الى اجزائه المتشابهة

فيه صريح في انه جل الصفة الكلية الى الاجزاء التشابهية على التصلة او على ما يتألفها واما قوله ولو اريد بذلك المتصل فله وجه آخر غير مستقيم اذ للتقسيم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون صورته قوله هو ايضا غير مستقيم غير مستقيم على ما عرفت ﴿ ٣٣٨ ﴾ توجيه كلام الشارح انما قال

المحاكات وهذا ليس بشئ فان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد اقول هذا انما يرد لو اورد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورد الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا تخلف في ان لها تقدما زمانيا في العناصر فكيف ما هو بل ذات لا تدفع ما ذكره وقد يحصل بما ذكرنا وجه آخر لانه جميع تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكات ونفسه انما دون المادى ولهذا عرفوا في المشهور الصلة بالمادة بجزء يكون الكلي حين وجوده بالقوة والصلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكلي بالفعل ولعل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا للذهب وبماشة مع صاحبه فينبغي جعل الجزء الغير المتقدم على الصوري ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي المباشرة مع الخصم والجل على المادة ذهول عن المقصود قال المحاكات وفيه نظر اقول قد عرفت جوابه من ان بناء الكلام على المباشرة وكذا يدفع ما يذكره بعبده بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه الثقل من بعض الاسانيد ان كلمة الكافي

في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحيدته لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والتبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس محال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطع السلسلة قوله (ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم او انصف بالقبلية) اي انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم انصف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها بالعدم المطلق بل لعدم التقيد بالحادث فلو قبل هذا يتناقض ما ذكر من ان عروض القبلية ليس هو العدم فتقول المراد منه عروض القبلية بالذات كما بيناه واصل ان الاجوبة التي ذكرها الشارح من هذه الاسئلة لا توجه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعديية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امر اعتباري لا يتناقض عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فبذلك على وجوده كما مر مرارا قوله (ثم انه اشتغل بالمعارضة) هذا نقض اجابتي ونقره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح بجمع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معافان لم يحصل هذا النوع من القبلية بالايمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض توجيهين الاول ان الزمان مقتضى لذاته بمعنى ان ماهيته

ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكات ﴿ ٣٣٩ ﴾) وان كانت جزءا كانت مقدمة عليه بالذات اقول قد عرفت جوابها ايضا (قال المحاكات والحاصل ان الانسجام في كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبنى على ان كل محتاج الى الغير لا بد له من حلة خالصة ولهذا قالوا الصلة الفاعلية

لازمة في جميع المعلومات بخلاف سائر الملل والعلل القائمة البسيطة لا تكون الاغلبية واذا ثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه يلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان في عبارة السؤال المتفولة ﴿ ٣٣٩ ﴾ ما يفسد حيث اخذ فيه كون المركب بمقتضى توجه الحققة لدفعه على رآيه

من غير اثباته على مسئلة التوحيد (قال الشارح الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته الخ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء وبين ذات الشيء في مفهوم الداخل في مفهوم ذات الشيء وحقيقته فان الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات الا المكتشفة بالعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوقا بعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات وما يحصل منها في العقل وان كانت عين نفسها فتأمل (قال المحاكات واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته على الانسان الخ) اقول قد سرح الشيخ بان الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلي في مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص متقوضان بجميع المفهومات التي كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اردت بالاشتغال اشغال الكل على الجزء فنتجت الاول وتبطل كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتغاله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستفتى القليلة والبعيدة الخاصتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم بعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبل وبعد لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لآخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان تكون بعضها مقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتقلا على اجزائه بالفضل ويكون مركبا من آتات لان كل جزء من الزمان موجود بالفضل لوقبل القسمة بـ يكون اجزائه المفروضة بعضها مقدما وبعضها متأخرا لانه غير فار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتقلا على اجزائه بالفضل والمقدراته جزء واحد هذا خلاف ما فتحت ان يقبل القسمة فيكون آتاتان بينهما انما لزم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكر يحصل منه ان المتقدم الذي لا يجمع التأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محبط بالتقدم والتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون مقدما على وجوده بحيث لا يجمعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محبط بهما الفرق الثاني انما لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبق بجزء آخر كفي ذلك في حصول القليلة والبعيدة اذ المعنى يكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحوادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفي في حصول القليلة والبعيدة في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالتقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر وافتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرر الجواب منه ظاهرا لا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان لا يصح ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر

الاشتغال لم يكن فردا بل هو اول المسئلة وان اردنا الاشتغال بلعنى الاعمال الشامل لاشتغال الوصف على الصفة فتناو الثاني ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثاني ان الفارقة بين المفروض والعارض بمعنى الخارج المحصول لا يقتضي ان لا يصح إطلاق اسم العارض وحده على المفروض نعم انما كان ذلك في العارض بمعنى القائم وليس كلاً من انما في ذاته شيء ليس

فرضنا به هذا المعنى بالنسبة الى اخرائه في المجلد الاول خلط بين الاشتغال بمعنى اشتغال الكل على الجبردين
 الاشتغال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج المحصول وبين
 العارض بمعنى القسم كافي الاعراض ثم يحكون الوجود ليس بكل **﴿ ٣٤٠ ﴾** مع انه مطلق لا يخلو

عن سماجة اللهم الانذير يد بالاطلاق
 معنى الجبرود مراد ان الوجود مفهوم
 واحد شخصي لا يعرض لشيء اصلا
 موجود بذاته وسائر الموجودات
 موجودة بتعلقيتها بها كاهور أي
 بعض المألوهين (قال المحاكات او باعتبار
 الجمعية ان لم يكن له نوع لما سبق ان
 الجمعية طبيعة نوعية) اقول على
 تقدير كون الصورة الجمعية طبيعة
 نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة
 جمعية مخصوصة ما يشار كها
 في نوعها لان كل جسم معين يوجد
 ما يشاركه نوعا كيف والصورة النوعية
 داخلية في الاجسام الفلكية والنضربية
 مختلفة بالنوع وكذا الهولييات
 في الافلاك مختلفة بالنوع ومختلفة
 لهيولى الناصر بالنوع واختلاف
 الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
 مركباتها نوعا بالتحالة فهذا ينبغي
 كون الواجب تعالى ليس شبيها
 من الاجسام الفلكية بل انه
 ليس شبيها من صورها الجمعية الا
 ان يقال المقصود في كونه جمعا بمعنى
 الجمعية وهذا كما ترى او يقال يلزم
 التركيب حيث أنه وهذا دليل آخر
 بالحقيقة فليأمل والجواب انه اذا ثبت
 ان كل ماله متاكدة من نوعه كان ممكنا
 لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه
 جسما وكانت الجمعية التي هي
 جزؤه طبيعة نوعية وقد وجدت

فالاول لمن يقل كما ذكره الامام لان لمعنى قولنا اليوم متأخر من امس
 ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد
 معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس وللفظة كان مشعرة
 بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلفا ان مضاه ان اليوم لم يوجد مع امس
 لكن الحية اضافة والاضافة متأخرة عن المضامين فلا يكون الحية نفس
 اليوم او نفس امس بل ليس مضاه الان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس
 فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذي مع الحركة
 زمان آخر قوله (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي
 ان الموجود الغير القار الذات لا يحجب احزائه في الوجود فيكون بعضها
 قبل وبعضها بعده ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر
 بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان
 فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الابوما وامسا وحكم العقل
 بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير
 مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم
 العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء
 آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها بفعل متقدما وتأخرا واما حكم
 العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متأخر اذا تمهد
 هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه
 بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا
 امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض
 متأخرا كالسواد والبيض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود
 وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب
 ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبيلة والعبدة امران
 موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء لا تتفصل
 اقتضاء العلة لمطول بل مضاه اما اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يخرج
 في تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل في التصديق بلن بعض
 الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف
 الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكتفي في تصور تقدم بعضها
 وتأخر البعض وانما يتصور متقدما او متأخرا موقوفه في زمان

من فردها ما شاكل جزؤه الواجب فكان جزؤه الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب **﴿ متقدم ﴾**
 ويرجع قوله او باعتبار الجمعية الى ان الجسم ممكن جزؤه الذي هو الجمعية لكونه طبيعة نوعية والمقدمة الاخرى
 وهي ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهر الطوق ذكرها (قال المحاكات) ومنه ان الاستدلال بطرف

غير نوحه) لقول ليس كلمة من صفة الاستعمال والفرغ لان المستثنى متعلق بالاستثناء الفرغ فيه مذكور وللفرغ عنه هو
المستثنى على بل هذا من قبيل ما يشاهد هذا مستثنى من الحكم الكلّي الخلاق وليس المقصود ان الحكم مستثنى عنه بل انه
لا يتناولها وفيما نحن فيه ﴿ ٢٤١ ﴾ كلمة من داخلية على الحكم المستفاد من قوله صير نوحه وصرح

به بقوله ليس من نوحه فلا ضير
(قال المحاكات وحيد لا حاجة
الى زيادة تلك المقدمة) اقول اى تلك
المقدمة الاخرى وهى ان الوجود لا
كان طاريا على الاشياء بل يكون قائما بالغير
فلا يشترك القائم بالذات وحيد
لا ينفى خيار في الكلام (قال المحاكات
وظاهر انه ههنا) اقول حل قول
الشيخ اضى الاشياء على انه تقسيم
وتخصيص الشيء المذكور فيه وجعل
قوله لا يدخل الخ اما صفة ماهية
او لاحد من الاشياء وحيد رجوع الكلام
الى ما قلناه وحيد يصير ههنا اذا حل
على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان
المقصود بالتفسير هو الشيء المهم
في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل
خبر عن الاشياء لم يبق ضار في الكلام
ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير
لشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل
لا يدخل صفة واحدا لا خلاف الظاهر
النسبة الى الفهم وما الباعث على
حل الكلام على خلاف الظاهر
الا بدلا من اعتراض عليه قائلا ولا تعبط
(قال المحاكات وامان الواجب ليس له
ذاتى يشترك فيه شيء آخر فربما يبين)
اقول وفلك لانه يجوز على هذا التقدير
ان يكون ذلك الوجود الذى هو عين
ماهية الواجب من كيان جزئى
احد هما جنس مشترك بين الواجب
تعالى وبين غيره والثاني فصل بيزر

متقدم لو متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا
قيل لم يقدم الحوادث المظلال على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا
الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت
واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة
سابقة يقال لا انها كانت امسى وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا
وبهذا التحقيق يظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحصال
ان ينقض بعضها التقدم وبعضها التأخر لا نقول هذا انما يكون لو كان
اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها على التقدم وبعضها على
التأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان
الاحكام العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم
الاستقرار ويكون ماهيتها هى عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح
اختار في جواب النقص المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابه
ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه عما تقدم فان القليلة والبدئية
الثلث لا يمتنعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فيصعب
الزمان الذى هو نفس القليل والبدء واما في غيرهما فيصعب الزمان
المحيط بالقليل والبدء واما حديث العمية فعمية الحركة للزمان غير عمية
الشئ للزمان فان عمية الحركة للزمان هى متى الحركة اى كون الحركة
في زمان وعمية الشئ للزمان هى كون متى احدهما عين متى الاخرى
كونهما في زمان واحد والعمية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن العمية
بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان
في زمان قوله (يريد بيان ماهية الزمان) قد علمت ان قبل كل حادث
امرا مقصدا متصهما بالبعد والتصرم لا يخلو من تغير والتغير ههنا
لا يكون الا على سبيل التدرج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك
فالزمان حقيقة بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث
فكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان فالزمان متصل لا لاي
اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة
بل بالحركة المسندية وهو يحتمل التقدير لما مضى يسانه في فرض الحركة
المنقطعة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة كالحرب
وانقض ومن ابتداء الحركة البعد وايراد قوله (فهو كية للحركة لان جهة)

عن غيره واقول بعد من فيل سبق اثباتان غير الواجب الوجود لا يشترك غيره في ماهية وهى اعم من الماهية النوعية والجنسية
لان كل ماهية للمبني متضمنة لامكان الوجود لان الواجب ليس الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء
لها ماهية غير الواجب ليس بوجود سواء كانت نوحية او جنسية واما لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات للماهية ان

الوجود لابد ان يكون شيئاً في الواجب فيكون متضمنة لامكان الوجود بذاته اما بالنظر الى ذاتها فلا يتناول
 اما ان يجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك المساهمة الامكان فيلزم
 اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف ولما ان الفصل ﴿ ٣٤٢ ﴾ يحتاج اليه لطابق المساهمة

القلبية الموجود الخارجي فبوابه
 ان الشيخ لم يقل وليس له فصل
 ولا خاصة بل قال لا يحتاج اليها
 في مميزته تعالى عن غيره ولا يتخفى ترتيب
 ذلك على ما قبله واما انه ليس له
 فصل فلاته اذا لم يكن له جنس فليس
 له فصل اذا ما لا جنس له لا فصل له
 على ما بينه في المنطق وايضا لما ثبت
 بهنفي ان يكون له جنس ثبت في ان يكون
 له فصل اذا طبيعة ذلك الفصل
 لا يكون عين الوجود والاكان واجبا
 فيتعذر الواجب هذا خلف فتعين
 ان يكون غيره فيكون ممكنا ويلزم
 من امكانه امكان الواجب واما في
 الخاصة بل العرض العام اذا كانت
 من الصفات الحقيقية ثبتت عند
 اثبات في الصفات الزائدة على
 الذات فتأمل (قال المحاكات وجب
 ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة
 لوجودات الممكنات في الماهية وهو
 خلاف ما ذهب اليه) اقول هذا
 بنا في ماسبق آتيا حيث اورد قوله
 فيكون جميع وجودات الممكنات
 متساوية في تمام الحقيقة بذاته تعالى
 على انه محذور لازم ولو كان هذا
 مذهبهم فليس لزومه محذورا
 عندهم فكيف يوجد السؤال الذي
 حرره الامام وكان نوجيهه ان هذا
 الكلام من الامام كما به تنبيه على
 ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب

المسافة) الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل للمسافة اوزمان فانها لو فرضنا
 حركتين احدهما في فرسخ والاخرى في فرسحين ولا ينظر الى المسافة
 والزمان لا تعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكيف الحركة انما هي
 من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة
 فلانها كما ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة
 الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لئلا نقول ان الحركة كمية
 عرضية والمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة
 والنقصان يعرضان الحركة لقيمة المسافة كما في السواد الحال في الجسم
 واما من جهة الزمان فلاته كما ينطبق على الحركة حتى ان الحركة
 في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية
 الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة
 المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم
 الى متقدم ومتأخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة
 التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم
 والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة
 من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانها
 جهة الزمان قوله (قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة
 تابعا) اما للتقدم والتأخر في المسافة او للتقدم والتأخر في الزمان فكما ان
 المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام
 الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة
 الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان التقدم من الحركة هو ما حصل
 في المتقدم من المسافة او الزمان والمأخر من الحركة ما يحصل التأخر من المسافة
 او الزمان لكن المتقدم والمأخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمأخر
 من المسافة يجتمعان معاني الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون
 للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هي التقدم والتأخر
 للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونها لا يجتمعان
 ويكونان اى يكون التقدم والتأخر معدودين بالحركة فاننا نعد التقدم
 والتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فمهما كانت
 اكثر كان عدد التقدم والمأخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل بعدد

مناقض لمذهب في الحقيقة ما ذكر اعراض على الشيخ لاعلى الامام والمراد بقوله خلاف ما ذهب
 اليه انه خلاف ما يلزم بمذهب اليه وهو ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوها على ما عرفت فحرر

السؤال (قال المحاكات وهذا يقتضي ان يكون امتيازها تعالى عن غيره لهذا القيد السلي على ما حرره الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا داخلا في جواب سؤال الانعام وكانه اما ذكره ﴿ ٢٤٣ ﴾ دفعا لسؤال ربما توهم في هذا المقام فاعلم (قال المحاكات لجواز

ان نجد بالوازم) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حيث يدل على ان التعريف بالوازم المخصوص صفة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لاجله (قال المحاكات قلنا الاستدلال باله على المعلوم الخ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقنا اولي من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان الهي اولي من البرهان الانبي وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اول البراهين الى آخر ما قال وصلى ما ذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولي من العكس ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولي من اثباته بالطريق المشهور لان الموقوف اولي في هذا الطريق هو الوجود المطابق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان الموقوف فيه اولاهو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشئ ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لاجلزم في الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يصير

الاجزاء المتدفعة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا انفصلت كان مقدارها الزمان فالزمان مدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعاً لانقسام المسافة لتبعاً لانقسام الزمان وهذه التكنة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لافي الزمان كلاليزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم واثاخر الذين لا يمتنعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشقاء قوله (يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او متعنا ان يوجد والتمتع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لم يلزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فاما مكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعطل الشئ بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشئ في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى الفاعل لا يقال سمي ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشئ بنفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشئ بالانقياس الى القادر فيكون متغيرا لكونه مقدورا وحيث ان يكون جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والا مور الاضافة لا يكون جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع في محال ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن لعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته من البين اتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الي انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او متعنا الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محال غير الممكن

فيه التصديق بكون الشئ ممكنا وفي الطريق المشهور يصير كون الشئ ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك اخذ ان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من اله على المعلوم اولي من عكسه (قال المحاكات بل البتة يثبت ميولا قسرية) اقول فيه منساجة اذ الفا هر ان تلك الميول مهول عرضية وان حركات الاجسام

والآلات حركات عرضية ثم البنية ليس فاعلا لتلك اللوول على تقدير تحفظها في الاجاز حفيضة وبالذات بل الفاعل لها والحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسورة على ماض والظاهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو البدء الفياض والبناء من جهة شرائط اعتبار وجوده في الزمان ﴿ ٣٤٤ ﴾ الاول ولا يجب اجتباؤه مع

الشيء المطلوب دائما فاسأل (قال المحاكات وكلها واسطة اما ان تكون من الفضا هل ايضا) اقول فيه مناصلة لانه بشكل فيما اصنع احد مكينا مثلا وقطعه بالخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة في وصول اثر الفاصل الى منصفه كان المصدر صادرا بالآلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكات قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بمشعلا لغويا صرفا على ما زعمه الامام لا بل يتعلق برباب العقول اما يكون كذلك لو كان مختصا بصفة دون لغة اما لو كان بمشعلا على وجه يتناول اللغات كما لمباحث اللفظية التي اشتغل المتطهرون بها فكثيرا ما بحث عنها ارباب العقول لا هراض يتطرق بها وما اقول الشارح رحمه الله ولما كان الفصل الى قوله فوضع الفصل فوقع في كلامه استطراد او الانقطاع القائمة في كلامه على ما قررنا ثم لا يتحقق ان مجرد هذا الكلام على التوجهين يدفع كلام الامام بالتمام لان الشيخ اغفل بآيات ان الفصل في اللغة والعرف لم يتمسك في مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللغة المتخصصة وليس منبسطا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اهل به منه بقره واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفا ونقيره ان المراد بالامكان الذاتي انما هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم ايضا فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ايضا لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الايض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ايضا والعرض من قره فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى سبوره موجودا آخر التبرير عن معنى الوجود بالعرض بمبارتين متقاربتين المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصبر بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود المراجعة للمادة المائية وهو وجودها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اى يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصوت للمادة الذي هو وجود المادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانيات تستند الى شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره اومع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره اومع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره اومع غيره فلا يمكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره اومع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره اومع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان مسبوما

الشيخ البحث من خصوص لفظ العمل بل عنه وعن مراد فانه في سائر اللغات فذكره ﴿ لا تمتع ﴾ وقع على سبيل التنبيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات وثانيه اشار الشيخ حيث قال فلسفيا تنفذ الابن الى ذلك على ان الحق في هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يرضى به ههنا اكتفاء

بما فرده آتفاته شرح كلامه حيث قال واشاد مع ذلك الى ان التكلم ليس في هذا التخصص بمصيب ومن كان هذا البعث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكات حيث قال واذا قد سمعنا بالمفعول وكان المتكلمون يزبدون في مصاه الى آخره قال فانهم (قال ٣٤٥) المحاكات ليس هو العدم لانه في صرف) اقول هذا ما في ظاهر

الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلامه الآن فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاهل حيث نفي في الاول الفاعل الخصوص وفي الثاني نفي الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشهر عنهم ان عدم الوجود له العدم هذا ويمكن ان يقال فطر الشارح المحقق مبنى على ان تأثير العدم في العدم ليس العدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هناك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البعث المشهور هذا لكن على الشارح حيث ان شرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البعث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكات والنظر ههنا من وجوده فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول المراد لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق المراد متفككا عن اللازم وليس هذا محصيا بالشيء بالنسبة الى ذاتها فانهم

لا متع ههنا به او معه فيكون ذلك اغبر موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء انما يصح في الحاصل الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع شيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اولوكان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس تعرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهر قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف يجوز ههنا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء الشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء اوسع شيء واما امكان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما بالعرض او صور او امر كبسبب النفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آية لها في الاستكمال وجب هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت يادني تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفي احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهوى الاولى ابعد والنسبة الى العناصر بعيدة والعناصر في بعد ما والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف ولا يكون امكانا ذاتيا لاجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء الخ ونحرم الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجى وبهذا الاعتبار اذا نظر العدم يسمى قوة يختلف قراو بعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيل للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

وسيجي ما رشدك الى ذلك وحيث ٤٤ نقول كون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بل يجرى العقل فيه بتصور الطرفين وملة كروه في معرض التنبيه فلان خفاه بالنسبة ان من لا يتصور طريقه حق التصور وبعد ملا حظة الطرفين وتصورهما يكمل لهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الفرض لا يدل على ان الواجب بالذات

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى التجوز بل بمعنى التدبير (قال المحسبات
واما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب
المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرضا لشيء لا يكون ﴿ ٣٢٦ ﴾ اعم مطلقا من الاخص

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل
يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص
بدونه فلا يكون اعم مطلقا فيم يجوز ذلك
في الذاتي والكتاب ليس اعم من الانسان
بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه
انما يكون اعم منه مطلقا بحسب
الصدق فالحق ان يقال اذا كان
الاعم لازما لماهية الاخص لزوما بشا
لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم
الاخص تصفقه بدون الاعم فهنا
تحقق الاعية المطلقة بحسب المفهوم
بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص
على ما شرنا اليه اقول وانت تعلم انه
على تدبير كون الصام ذاتيا للخاص
لا يلزم ايضا كون المحصول عليهما
محمولا على العام اولا وعلى الخاص
ثانيا الا يرى ان الصالح مثلا محمول
على الحيوان وعلى الانسان مع
انه لحق للانسان اولا وبالذات
وللحيوان ثانيا بالعرض ولهذا كان
من الاعراض الاولى للانسان ومن
الاعراض الثورية للحيوان فالصواب
في توجيه كلام الشيخ ان قال المراد
انه اذا كان شيء واحد محمولا على
العام اى لامن حيث تحققت في ضمن
خاص وللخاص ايضا وكان
هنا محل واحد وخلق واحد
كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا
حق والصالح بالقياس الى الحيوان
ليس كذلك بل على ما ذكرنا
من التقييد قوله من غير عكس وبه

الشارح بانه قد خلق الاعم بل خلق الاخص فعمل ان المراد بصوفه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان
هناك لخلق واحد وكان الاعم لاق في ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته في الكلام في ان ما نحن فيه من هذا القبيل
فنقول لا يتحقق على التأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يضاهيه كالمسبوق بالعدم بل محققه التعلق

بالفبر والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في العلول الواجب بالفبر الحوادث الاتفلق واحدة بالفبر وقت هذا
 اندفع النفس يلحق في الصفات اللاحقة للاعمال والافخص بطوقين بمفهوم الذاتي بالقياس الى الجنس والفصل لان ههنا
 يتعلق بطوقين ههنا في ٣٤٧ ان يفهم هذا الموضوع (قال المحاكمات لاننا نسلم انه لو لحق الافخص
 بالذات لم يلحق بغير الافخص الخ)

اقول ما يبرض لانواع مفهوم
 كالمشاي الحيوان لا يكون عارضا لنوع
 مخصوص منه هكذا الانسان لذاته
 اذ لو كان المشاي عارضا للانسان
 لذاته كان من العوارض الفريضة
 للحيوان وعرضا اولها الانسان
 فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي
 موضوعه الحيوان ويبحث عنه في العلم
 الذي موضوعه الانسان هذا خلف
 وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما
 كان ههنا لخلق واحد بل الحق
 ان العروض الاولى له هو الحيوان
 المشترك بين سائر ما يبرضه المشاي
 ويجعل عليه وهذا ضروري
 وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه
 واما اشتراك الامور المختلفة في لازم
 واحد منها فالحقيقة ذلك اللازم
 لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل
 واحد واحد منها ما يخصه من حصة
 ذلك المفهوم الذي فرض كونه
 لازما واما الفبر من حيث هو فاعا
 يكون لازما للقدر المشترك بين الكل
 نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد
 العلل المستقلة على العلول النوعي دون
 الشخصي مني على ان في العلول
 النوعي كان ملول كل علة مخصوصة
 فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذي
 هو العلول الحقيقي للالة الاخرى واما
 اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحوادث امكان وجود
 فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خاف وفيه نظر لاننا نقول لاننا لم
 امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود واما
 يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدأ لمحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع
 فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعنى في الخارج والاولى
 ان يستعمل على المطلوب بالامكان الاستعدادي باربعال لاشت في امكان
 الحادث قائما كانه اما ان يكون كافيا في قبضان وجوده من المبدأ اولا
 فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف قبضانه
 على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول
 والازم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر
 محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على
 وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والازم التسلسل في امور
 موجودة منبهة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا
 محال والازم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا
 لانا لانني بالمعد اما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون
 الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في مشتهى الاحياز لا بمعنى
 ان يكون في المشتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والازم كون الجسم
 في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه
 حتى يمكن ان يكون في المشتهى فهذه الشروط المتسلسلة كل تنازل بقرب
 وجود الحادث الى اقاضة الالة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط
 شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد الالة فذلك الحالة المقربة لا تكون
 قاعة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود
 اما ان يكون له يتعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطسلان
 فتمين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا
 وسئل بعض العلماء لم ترزول الاستعدادات عند حصول الوجودات
 فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل
 الطفلة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون عاقسة وجب ان يزول
 عنها استعداد التطفية فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة التطفية لم يزول
 عنها صورة التطفية بناء على ان اقاضة الصور بحسب الاستعداد ففند

قطع النظر عن الافراد وبلا حظ من حيث انها واحدة فلا يجوز توارد الظل عليها جريان دليل امتناع
 التوارد على الملول الشخصي فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكمات فلا يكون وجوده من ذاته في شيء
 من الاوقات فيكون وجوده من الفبر في جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذن قال بان المتعلق بالفاعل

هو الحدوث وان المعلوم انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسل انه لو لم يكن وجوده في اوقات بقائه من ذاته لابد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق بوجوده في اوقات البقاء بامثلة اصلا لاذاته ولا غيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلا بد في الرد عليهم من سلوك ﴿ ٣٤٨ ﴾ طريق الشيخ وثابت ان سبب

التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود (قال المصنفات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مقترا الى الفاضل الخ) اقول فيه بحسب اما اول فلان صدق بشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مقترا الى الفاضل لا يستلزم محتمل كون الدائم مقترا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها وحل الكلام فيه اذ الجمهور يتكرون جواز انصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التفرير والتفرير الذي ذكره الشارح الابان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لا يؤثر في كونه مصادره على المطول فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحسبئذ يتم التفرير واما ثانيا فلانه قدم آتفا وظيفته الحكم البرهان وان لم يكن بخلافه فلا يتدفع المصادرة بمجرد ان لا خلاف في المعنى فتأمل (قال المحاكات ونحن نقول لا معنى للحدث الاكون الوجود مسبوقا بالعدم الخ) اقول ما نقل

احصول استعداد صورة العاقبة فاضت عليها صورتها وحسبان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المصغرة زال عنها هذا الاستعداد وقاض عليها صورتها وصلى هذا حتى ينهى الى الاستعداد التام للانسانية فقت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقه فالعطفة مالم تصور بصورة عدة في الاطوار لم تصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا يتجمع مع الاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد الاحقة وهذا انتفت يجب انتفاء استعداد الاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد الاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات العقلية والاضاع يحصل بواسطتها له ولى حاله هي استعداد الصورة الاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة واركان لها دخل يلزم انتفاؤه بانفائها والتحقق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معين احدهما الاستحقاق والى كيفية مقربة للمعلوم الى اعاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلوم قطعاً واما الكيفية المقربة فهي متقية عند الحدوث لما تحقق ومن محقق هذا الفن من سمعته يقول ان المعدومين عدم سابق وعدم لاحق اذا مات فالمعلوم يعوقف على عدم المعدوم اللاحق والشرط قسيمان شرط معد وهو لا يتجمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يتجمع معه وتحقق الاعداد وتقرىب تأثير العلة الى المعلوم والاعداد بالفارسية آماده كردايند يعنى ماله را از جهت تأثير مؤثر آماده كرداند ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود فان اس بقرب اليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة بكيفية استعدادية لكنها لا تتحقق مع المعلوم حتى اذا وجد المعلوم انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطلبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزاة الاقدام قوله (فظهر منه ان قول افاضل الشارح) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نقي بمحض وعدم صرف فلا ينعهم الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قبل الحادث قبل وجوده اما نقي بمحض او لا

الشيخ ههنا ان تعلق الفعل بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء واما ما من معنى آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسره الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ماهو المتعلق بافاعل فلو لم يكن قولهم ان متعلق المفصل

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لقوا في مقصوده لا يجرد انه اثبات للتعلق عليه مذهب العامة فلم ان الشيخ فهم من مذهبهم انهم جعلوا التعلق بالفاعل هو الحدوث فاذا ذكره صاحب المحاكات في الحقيفة كان ايرادا على الشيخ بتزييف نقله وسوء ﴿ ٣٤٩ ﴾ فهمه قال الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اقسام العال في نقل

هذا المذهب وومما ظن كان ان الفاعل والعلّة انما يحتاج اليهما ليكون الشيء وجودا بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو تعددت العلّة لوجد الشيء مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العلّة في حدوثه فاذا حدث ويرجع فقد استغنى عن العلّة فيكون عنده الدليل على الحدوث فقط هذه عبارته ثم اشتمل بالرد عليه ببرهان آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا البرهان حاشاء عن ذلك ثم لوتنقنا عن ذلك المقام فنقول ماعلم من مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول بعد انعدام علته وذلك بمقتضى وجهين احدهما انهم توهموا ان التعلق بالفاعل هو الحدوث بالفاعل اذ حينئذ لا يبرح الاحتياج حين البقاء وثانيهما انهم زعموا ان التعلق بالفاعل واركان هو الوجود لكن احتياج المعلول الى الفاعل في الوجود انما هو ان الحدوث وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في المقام الاول في التوهم الاول وفي الثاني ابطال الزعم الثاني حتى اندفع جميع محتملات مذهبهم وبم مطالبوه وعلى هذا فالمقام الاول ليس معلوم انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ فلهذا امرض له واستدل عليه واما قوله وايستدري ان من يقول التعلق هو الحدوث فسيب التعلق عنده اى شئ هو هل هو الحدوث او غير الحدوث وبان من قال التعلق هو الحدوث اراد بالحدوث هو الحدوث بالفاعل

وابا ما كان فاذا ذكر نموه ساقط اما اذا لم يكن نفيها محضا فظاهر واما اذا كان فلاه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيها محضا انجاب بان الحكم عليه بالتفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شئ اصلا فلا يصح الحكم عليه بضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحتمل الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور لقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيها محضا وعارض هذه المعارضة بان المستع تميز عن الممكن مع انه في محض وهو نقض اجالى سمي الامام في تسمية معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتثال فصحح فنشاء الخط هنا عدم الفرق بين الخارجية والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده في محض وليس بشئ انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فليس ولكن لانم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم فتم بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بوجوده وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او مكنيا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشئ خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشئ خارجي وهذا الاعتبار ليس بوجوده في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشئ الخارجي كما ان الاعداد كالعنى امور اعتبارية لكنّها من حيث تعلقها بوجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجوده في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشئ خارجي ليس بوجوده هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجوده في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما فضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما فضى بامتثال الوجود في الخارج لا بوجود الامتثال في الخارج لكن هذا المعنى لا يتلحق بمعية تعلق الامكان بالشئ الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشئ لمطلقا كان امكان وجوده في الخارج وليس بوجوده في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شئ من الاشياء قائم بالعقل وهذا

الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علته متقدمة عليه وهو المتأخر من قولهم الافتقار الى الفاعل في ان يخرج من العدم الى الوجود وما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع في انه سبب الاحتياج لم لا

وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لو كان ايضا كون العقول مسبوقا بالعدم على ما يحرمه لكن التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده ولبست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدث حين جعلوه سببا ﴿ ٣٥٠ ﴾ لتعلق هذا المعنى بالعدم

الاول ولهذا قال الشارح الحسوث ليس مختصا بمجال الحدوث ثم قول الشارح سواء كان التعلق حادثا او غير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول في كلام اصطلاح القوم وهو المراد للعقل لا على اصطلاح الشيخ وليس فيه تنافي بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ (قال المحاكات ولا يسيب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باثما من علة الحاجة) اقول هذا مذهبى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولا شك ان علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات وانذى نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجود بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجود بالغير فليس عينه واما ان الشارح ذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل هو انه يمكن لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات منه الوجود بالغير واما الامكان الذاتى فضعفه مع الوجود بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح يحكم في ان المراد الوجود بالغير وهذا الكلام غير محكم في ان المراد هو الامكان الذاتى فينبى حل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما قررنا ظاهر

الاعتبار بوجوده في الخارج لانه موجود في موجود خارجى هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يمرض له امكان آخر لكن لا ينسب الى انقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية بان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والاشغواها في العقل جهل لا تائقول لانسل انها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لا مور خارجية وليس كذلك لـ حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اى عوارض وصفات للوجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للوجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشئ وبوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيات من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شأنها ان يوصف وهي بهذه الحثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج ولا يترتب في ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية باية حثية تؤخذ اما ان تكون موجودة في الخارج او في العقل واما كان يلزم ان تكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الوجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شهة ركيكة لا يلىق ظهورها لمن يله ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخرج مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتبارى فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن الجب ان شبا يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما في الخارج نعم الزناد ربما يكون والحواد قبيح حين يعمد وثانيهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غير وجوابه قديين ان امكان الحادث هو امكان شئ في شئ فله اعتبار ان احدهما انه امكان في ذلك الشئ وثانيهما

ان الشيخ لم بحث من علة الحاجة لكن بقي الكلام في ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لا ينعى انه في مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول في جميع اوقات وجوده الى الفاعل او الامكان اذا كان علة للافتقار او للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والامكان ثابت دائما في جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

كيف والشارح رحمه الله أثبت في التجربة هذا المدعى بطلان الامكان لاقتضائهم ما ذكرهنا من ان الوجوب بالغیر صلب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يحميه واجبا يظهر في هذا المقصود فتأمل انه (قال المحاكات) ٣٥١ اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا) اقول

لو كان المطلوب هو ان الدائم مقتصر الى الغير نفس الامر لكان في الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يقتصر الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لاقتضائه في الغير على ما ذكره الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال قال دائم ان كان واجبا بغيره كان مقتضرا والا فلا وهذا اقدر كاف بحسب عرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع الى انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فساد وقد بينه اما لبيان بالوجه الاخير المشتمل على مصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفتقر عرضه ههنا اليه فلهذا لم يبينه ههنا بل لما يبينه فيمنحه من اثبات قدم العالم ولقول فتأمل ولما قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغیر شافى ما مر منه ان البحث عن علة الحجب ليس بمفيد فقد صرفت متنا الحائط بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلت له في بينهما (قال الشارح رحمه الله لان متبني الاحوال من المعتزلة قالوا بذلك صريحا)

انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل فيه وبالاختبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار لا يتنافى حصوله في غيره بالاختبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابدثبوت الماهية والوجود فلان تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتبارا لا يستدعي تحقق المتضادين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجه الاسئلة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثة فالتالي مثله فثبت يمكن الجواب بنسخ الملازمة وبكفي ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه يستغنى عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسئلة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتناع بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المصدوم موجودا وهو محال فتعنين ان يكون الامكان امرا اثبويا فاما ان يكون جوهر او هو محال لان الامكان حالة اضافة فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا يله من محال ثم قال بعد القدر في امكان الحادث قبل وجوده لانه ان الامكان امر وجودي بل عديمي الوجوه المذكورة ثم قال ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المصدوم متفوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المصدوم ولاننا نعلم بالضرورة امتياز بعض المصدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط وهذا يحصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا وجه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خاف ترتيب

اقول متبني الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التي هي العالمية والقادرية والحيوية والوحدانية والاوهية على ما زادهما ابو هاشم ثابتة في الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت ولوجود فلا يدخل فيهما فامروا القديم بما لا اول لوجوده على ما ذكره الشارح في نقدا المحصل (قال الشارح رحمه الله

فهم بين ان يخلو الواجب لذاته تعالى وين ان يجعلوها معلولات لذاته) اقول فبما بحثت لان علة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفاة الواجب تعالى لما كانت قد بعة لم يكن عندهم مقترة الى علة لغقد ان ﴿ ٣٥٢ ﴾ علة الافتقار فيها

وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مقترة الى العلة واما التزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان علة الافتقار هي الامكان فغير نافع هنا اذ الكلام في ان مذهبهم ما ذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آتاه تعالى على سبيل الانجذاب اذا استنداه اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وكلام الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فنأمل (قال المحاكات وفي البحث الطبيعى نظر) وجه النظر ان الطبيعى انما يبحث عما يمرض المادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازل ليس من وظيفة علم الطبيعى ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم ببعضه متخيل على المادة وبعضه لا يقول بل نقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعى بمعنى انه من مسائل علم الطبيعى بل قال انهم في العلم الطبيعى ذكروا هذا واعمل ذكره ليس على سبيل انه مسألة له وقد مر انه ارباب الطبيعى يختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعى (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقدر مختار الخ) اقول فيه بحث لان للاختيار معين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب

البحث في تقديم المعارضة على النقص وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استندى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شئ في غيره فهو متعلق بالغير يستدعى وجوده وامكان القديم ليس الامكان وجوده غير متعلق بالامكانه بالقياس الى وجوده فان قيس الى ما هيسته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه قوله (اما الصغرى) فلان الاول به ان حصلت فلا يتخلوا اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف حيثما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبهذا لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يقتضى المادة كافي الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كانه ملحوظ بوجوب وذلك لانه عالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والازم التخصص بالاختصاص اذ تأثيره حيثما بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسببى له زيادة ايضا ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لامطلقا والازم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة في هذا الكلام اشارة الى اندفاعها اما المنع فتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما لمعارضة فلاننا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا يحدور توقفه على عدمها اللاحق لامطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية ولا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بمد التزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ ﴿ المعارضة ﴾ لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذى ذكره الامام ومثله عن الفلاسفة فيه انه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثانى لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

الى نفس القدرة وامامه الاضافة العقل واجب ضرورة انها جزء من العلم والخالف عن العلم التامة بحال سواء كان العلم موجبا ومختارا ومهما تحقيق ذلك يحى في النطق السامع ان شاء الله تعالى (قال الحكماء فيكون ذلك التعليل متصلا غير قار وهو الزمان) اقول ﴿ ٣٥٣ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وبما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح

من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى (قال الحكماء فلا بد من عروض القبلية بالذات ولا شك ان عروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون عروض البعدية) اقول حاصله انه لا بد من عروض قبلية بالذات فلو فرض ان الذات العدم فلم يجز ان يصير بعدا لان ما بالذات لا يختلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب الحادث واحد وذلك حق لان السلوب لا يتمايز بذواتها وبما تتمايز بملكاتها ومعروضاتها والمملكة ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا العروض ولا يمكن ان يقال عروض القبلية هو الذات القبلية بكونها متقدمة على الحادث او بكونها يتعقب الحادث والا لزم عليه الشيء نفسه والمضائق وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا ويكون مقابرا لذات المستقبل وامامه لو تعار ذاتهما وذلك ما بالمهاجرة بال شخص وعلى التقريرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيهي مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثاني لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون للقبلية عروض بالذات ان اريد به نفي الواسطة في البتة كالشكل فانه يرض الجسم بواسطة التناهي

المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولي كالا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا على قوله (واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال خمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان قال المتأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو متأخر بالزمان وان جامعه اما ان يكون بينهما وبين المتقدم ترتيب باعتبار المتعبر واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة والتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالاتساع مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات اما ان يكون المتقدم علة تامة للتأخر وهو التأخر بالعلة او لا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع وبخاص التأخر بالمعلولة باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والمتأخر بالعلة متلازمان وجودا وعدما لان المعلول تابع فيهما للعلة والتأخر بالطبع يستلزم التقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست متعبرة في التأخر بالعلة بل المتعبر هو العلة الفاعلية وبدل عليه قول الشيخ في بابه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو علة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المضلات وعلى المفتاح وغيرها وحديثنا لا ينعكس التقدم بالعلة على التأخر كما في الطمع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله (ولست ارى هذا التفسير مطابعا لافاظ الكتاب) لان وصول الحصول الى التقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه بدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في قوله لورجع الى الوجود على ما فيه الامام لكن تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اوجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ ينفي

ولا يمكن ان يكون التناهي ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فعله ذات العدم المسأوخ مع قيد ليس نفي التقدم ولا كون الحادث يتعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل العروض لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعد اذ انشكك العارض عن المعروض الذي يفرضه بالذات بهذا المعنى جازيل واقع شايع كالمركبة العارضة
للسفينة اقول الاصوب ان يقال انهم انه يتحقق قبل الحادث قبل عتق ان يصير بعد اعلی ما اشار اليه الشيخ ليس
كنيسة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل ﴿ ٣٥٤ ﴾ وما هو بعد معاني حصول

الوجود بل قبله قبل لا يتبع مع البعد فلا
يجوز ان يكون هو نفس العدم والفاعل
(قال المحسبات لان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام
فيكون مقدرا) اقول ارا د بالقدار
لكم الفصل اذ لم يظهر من بيانه
خصوص المتصل واثبت بعده
الاتصال بقبول الانقسام الى
الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول
الانقسام من خواص مطابق الكم
ورسموا الكم المطلق به بنه على
ان المراد من القبول الامكان بالذات
ومن الانقسام الانقسام الوهمي
الهم ان الان لا يحمل كلامه على انه
اراد بقبول القسمة غير المعنى
المشهور بل اراد به استعداد القسمة
الخارجية والشارح رحمه الله
الزم انفساه من فرض الحركة
والمسافة وانطبقه عليها على ما
يستفاد من كلام الشيخ واخطى في امان
كلامهما والاقتداء بهما (قال
المحسبات يحصل في العقل بحسب
استمراره وعدم استمراره ذلك الاستعداد)
اقول اراد باستمرار استمراره وبقاءه
ذاتا وبعدم استمراره عدم استمراره
حالا وهي نسبتها الى الزمانيات
الواقعة فيه لا عدم اجتماع الاجزاء
لانه عندهم بسيط لاجزاء له في امتداد
المسافة كالحركة المتوسطة المتقطعة
عليه ويصرح بذلك صاحب

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا من آخر فلا يتحقق هذا الوجود
الابعد وجود الآخر وباقى الكلام لا طائل تحته قوله (وهذا اراد
امثال التقديم الذاتي) الناس ان يقال اراد امثال التاخر الذاتي
اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر وامانها فليطابق بقوله فهذه
بعدية بالذات قوله (وحصل قول الشيخ الوجود لا يصل) حصل
كلام الشيخ ههنا على جنتين على ثبوت التقديم بالعلة اما العلة الاولى
فهى ان الشيء اذا كان علة لا تأخر اتصال وصول الوجود الى العلول
الابعد وصوله اليها ومروءه عليها وامانها فليطابق بقوله فليطابق
يدى قصره المتناهي او ثم تحرك وذلك يدل على التقديم ثم قل الاول
ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى العلول كلام مجازي فان اراد
به ان العلة مؤثرة في العلول فليطابق انه لا يتحقق التقديم وان اراد شيئا
آخر فلا بد من تصويره وانك تحسبك بكلام اهل العرف وهو ركيك
لانهم انهم تصوروا من ذلك التاثير اوجبه وجواب الشارح ظاهر
قوله (ونفرضه ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه
المفردات ان يقال العدم او الال وجود حال للممكن بحسب الذات
والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون
وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث
مفردات اما ان العدم او الوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس
الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج
مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج
يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فاما ان
يكون في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل
فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته ولا يعتبر مع شيء منهما
فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان
موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار
عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او الوجود ولا نفى
بالحال الذاتي اما يكون للشيء بلا غير فان قلت لان الممكن لو لم يعتبر
العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل
لا يستلزم العدم فرعا لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

المحسبات حيث قال وكذلك الوجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسبب لانه الزمان
(قال لمحات لانا نقول العقل يحكم به بتجدد ويتصرف لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيقول قد اورد
عليه بعض المحققين بان الزمان المتمد غير موجود في الخارج وكذا الاجزاء في علي ما اعترف به فن دعي بان العقل

بحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متصافية فلا بد له من دلالة اذ تلك اللازمة غير بيضة فلا يدرك قلعلما
لوجودها في الخارج لكانت متصافية بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يشملهم لوجود
اجزائها لا محالة قال بل ﴿ ٣٥٥ ﴾ الصفيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن

السيال الذي هو الوجود في الخارج
بسبب عدم استقراره وارتسامه على
سبيل التدرج فان اجزائه المقروضة
متصافية في الارتسام واقول فيه
نظر اذ في الحركة الكلية ابتداء
يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث
ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال
وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة
بحسب الحدوث في الخارج وتام
تحقيق ذلك يطلب من تطبيقها
على التصريد (قال المحسكات فالجمع
بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك
احدهما بالآخر) اقول يمكن
ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل
حادث كم متصل غير قار لذات كمال
صرح به الشارح في صدر الفصل
قبلية لا يجتمع معها القبل البعد
والخاص ان المدعى اثبت تقدم الزمان
على وجود كل حادث لا يقدّم كان
بل هذا النوع من التقدم لا يقدّم
الزمان على شيء لا يجب ان يكون بهذا
النحو بل يتصور بنحو آخر كالتقدم
بالطبع او بالارتسام خلا والحاصل انهم
قالوا الحادث مسجوق بمادة ومدة
والمقصود ان سبق المدة ليس سبق
المادة الذي يجتمع معه السابق والمسجوق
بل سبغلا يجتمع معه السابق مع المسجوق
ومن العلوم ان اثبت المدعى بهذا
موجوه الذي هو اتم واكمل لا يتصور

فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا
قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدر النتيجة
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
فقد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان الوجود في نفس الامر
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون
العكس فلا نفي بالتقدم الطبيعي الا بهذا المعنى قال الامام لا شك ان
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا لعدم لكن هذا
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والالكان متصفا لا يمكن ان لا يستحق
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق الوجود لذاته ففرق
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق عدم والمخالفة انما هي في لفظ
الانفراد عن الغير فان المراد به اعدم اعتبار الغير واعتبار عدم الغير
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق
العدم او الوجود بل في هذه الحالة لا يستحق عدم ولا الوجود والا
لكان ممكنا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فليس ان الممكن لو انفرد استحق
العدم او الوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراد او جوابه ان الشيخ لم يقبل ان
الممكن لو انفرد لاستحق عدم او الوجود بل قال الممكن لو انفرد
لاستحق عدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطف
على السدم حتى يكون معناه استحق عدم او الوجود ويرد السؤال
والالكان الجملة مطوفا على المفرد بل هو عطف على قوله استحق
العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لاستحقاق الوجود وقد صرح
الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق عدم ولا
الوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق
العدم او لا يستحق الوجود واحد هما لازم لان الممكن اما في العقل
او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

الاخذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البدو وغير قار متصل وايضا يمكن ان يكون في احد هما معا اياه الى
طريق الاستدلال واراد بالمقدّمين مامى بهذا العنوان وهو ان القبلة ليست نفس عدم ولا ذات الفاصل
(قال البيان ولا شك ان عدم لا يجرد ولا يتصرف فيكون موجودا في الخارج) اقول فيه منع ظاهر اذ الجرد والتصرف

يجرى في الموجودات الحياضية كما في الحركة بمعنى القطع (قال المحاكات وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يخفى ان اتصال الشيء بالزمان عروضي من حيث له كما في السابق اذ قد مر ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه **في ٣٥٦** فالذات اذا ما كان غير ذات

الذات لا يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والازم اجتماع الاجزاء في الوجود (قال المحاكات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القلبية والبعدية لا محلهما الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لما في الكتاب ولا شرحه لتصریحهما بان هذا الزمان الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المنقسم حيث قل الشيخ وقد عرفت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المصادر لن يتألف من متفصلات وقال الشارح ويكون بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات منصرمة متباعدة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكات في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السبيل بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر في بادي النظر ثم اذا انتهت التوبة الى الفحص البالغ ظهر حفيظة الحسالة فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وينتو بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكرم ان المقسم في القسم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارج على ما صرح به عباراتهم

اولا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود الله غير ممكن وعدم العلة ايضا غير في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمة في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق لعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلث اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامر بان المراد انه ليس بذلك لاعتبار القسمين الاخيرين في الخارج ذلك لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق عدمه ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحق في عدمه للممكن ليس بحسب الذات لكن لاشك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق عدمه اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا كان الاطاب على ان الحدوث كون وجود شيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا الوجود ص لا استحقاق الوجود لا يستلزم تأخره عن عدمه اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه يخالف لما سبق وثابتها انه لا يلزم من كون الشيء بحسب اذا ارتفع شيء آخر دون العكس تقدمه اصله فان اللازم اذا كان صفة للملزم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يرد ان يثبت على ان العلول لا يختلف عن علته التسامع) نقول

ثم عند تحقيق الحسالة صرحوا بان الزمان المبد غير موجود في الخارج بل منسحق الوجود **في ٣٥٧** ان في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السبيل الذي يرتسم في الحسالة ومقتضاها عن هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارج ههنا هو وجوده الحقيقي فانه وجود

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرسم ويحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان ذهنيا لكن يحذف وحذف الحار في رتب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف فلا يعد ان يريد وبالوجود الخارج في هذا المقام ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ الوجود الارثاسي والتقدم والتأخر للمتي المذكور لاشك انه يقتضي

تحقق اجزاء ذلك الامر المتدمر تية متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلنا الابهذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع الى الوجود ان فئا مل قال المحاكات حاصل الجواب ان القليلة امر اعتباري لا وجود لها في الخارج اقول لم يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الوجود في الخارج الذي يلحقه القليلة لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القليلة والبعديّة وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن ما يعرضه القليلة لذاته لا بد ان يكون موجودا في الخارج كالعمى وذلك لان ما يعرضه القليلة لذاته يكون كما متصلا غير فار وهو الزمان فقد ثبت وجوده في الخارج وامان الزمان المتدا المنقسم الى الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر مرتسم في الخيال فجوابه على ما مر اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المساحة وان الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه ان الموجود هو الآن السيل الذي يرسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد بالوجود الخارجي ما يحذف وحذوه وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه لا بصورته واما في كلامه رحمه الله فمحقق لدفع التسلسل الذي اورده

ان يقول امتناع تخلّف الملول من العلة الناهية في قوة وجوب حصول الملول عند حصول العلة الناهية وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الاتي بالاشارة ومن تلك القضية في هذا الفصل بالتيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثم معبرة بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتيه وسمه بالاشارة قوله (والمستوب اليه اما آدمي) اي النسبة اما الى آدم فيقال ادعى بالقصر والتفخ واما الى ادمه فقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله (تنبيه واشارة) في الفصل حكم ان احدهما ان الممكن لا يرجع احده طرفه على الآخر الاسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببه واجب اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان الملول لو لم يجب حصوله عن العلة الناهية كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد من سبب آخر لا الى نهايه وايضا لا يكون ما فرض علة تامة له تامة لا بقاء لم لا يجوز ان يصير وجود الملول بحسب العلة اولى من العدم ولم يثبت الى حد الوجوب لانا نقول الملول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يتمتع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا يرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا ولا يكون والثاني بط لانه لو كان شي منها حادثا لافتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويسلسل فتبين ان يكون تلك الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازلي لوجوب رتب الارض على العلة الناهية ولا يخلص عن هذه الشبهة عندى الابالفرق بين الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح ونجوز الاول الثاني قوله (مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها) كون الشيء بحيث يصدر عنه (ا) اعتبر كونه بحيث يصدر عنه (ب) فهاتان الحقيقتان ان فمونا وقوم احدا هما لزم التركيب والالزم انقصافه بصفتين في الخارج تعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

الامام ولا دخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح وبسقط ما ذكره بقوله واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب انها وان كانت مدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ما عليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان المتدا المنقسم كيف وهو المنصف بالقبلية والبعدية واما لان السبيل فغير منصف بهما لابتاعار حاله التي هي الزمان المنقسم فالخ في الجواب ما ذكرنا (قال المحاكمات فان كانت متساوية في الماهية استعمال ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عنه بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هو باتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التعريف واما قبل التعريف فتعقني الاختلاف غير مسلم اذ لا مسمى حيث لا يوم واما تخصيص كل شخص هو به فلا يحتاج الى سبب مخصوص لان كل شخص مما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم اخص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال بعد مضمنا اقول وبهذا الوجه يمكن وقع ما يقال في المشهور انه لم اخص النقطة الواقعة في منطقة العالم بالحركة السريعة والباطي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والغايل واحد وذلك لان تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف لابتاعار العقل لها وحيث كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هو باتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيطة مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغدير فلك من الاحوال المختصة به فستند الى صورته التوسعية المختصة به او الهويوية المختصة بهذا (قال المحاكمات والفرق الثاني اننا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبق بجزء

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اراد بتفاريح الحيتين تفاريحهما في الخارج فهو ممنوع ولم يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اراد تفاريحهما في العقل فلان لم يمتثلنم تفاريح حقيقةهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والمسلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كافي الواجب لم يصدر عنه الاثر واحد والا يمكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير الازات في و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدروا حركات متعددة فلم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنها تلك الحركة واقفا ارادة تلك الحركة فانهما حافة خارجية مخصوصة بها فهكذا صار العقل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر وما بوضوح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدوره الاثر عن البدء الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا تصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيتين ارفعتهما يلزم التركيب وازلما فذلك الواحد يكون حلة لهما لان اللزوم حلة لللازم وحيث يكون عليه لاحد بهما غير عليه للآخرى فيلزم التسلسل وينتهي الى التركيب ويرد عليه اننا لانسلم انهما يحتاجان الى حلة واما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع مسلم لكن لانسلم ان اللزوم يجب ان يكون حلة لللازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بدهن ان يكون معلولا فتقول حية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لافي كل حلة والمتم الاول يتدفع بما ذكرنا وكذا النعم الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون حلة لهما حيث هذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المطل وبما

آخر كني ذلك في حصول القبلية والبعدية) اقول فيه بحث لان مجرد كتابة الزمان ﴿ يفرض ﴾

في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبوقا الزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية البعدية لا يمكن الابتغى الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف وحصول القبلية

والبدية بهذا المعنى يقتضي ترتب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبإشارة اخرى هذا الفرق ليس فرقا بين الزمان وبين غيره في ان انصاف احدهما بالقبليّة والبديّة يقتضي زمانا آخر وانصاف الآخر بهما لا يقتضي ذلك بل هو ﴿ ٣٥٩ ﴾ بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث

الحوادث وبين القول بعدم تناهيهما سواء كانت تلك الامور زمنة او حواشي واقعة فيها ولا اختصاص بالاولى (قال المحاكات ليس صلى الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان مضاه الخ) اقول توجه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة في الفرق الثاني وهوان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستغنى بان هذا يقتضي تأخر القد عن اليوم ثم سلم ان مضاه ذلك والزم الشارح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التغيير المذكور هربا عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانيا بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضى زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضر والحق ان بناء اللفظة ليس على المضابفة في امثال هذه وان تحكيم القصة في الطالب البرهانية مما لا ينبغي فتأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره ولمصلحة لهذا قال فلاول ولم يقل فالصواب (قال المحاكات لانا نقول هذا اما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج الخ) اقول حام حول الالفاظ والبارات ولم يعقل في تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبنيات ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب ولم يميز

بفرض الكلّي في صورة يستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدهوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشبان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان له اللوازم وهذا الترتيب انما يستفاد من خصوص الدلالة باهتعالى قوله (وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق) الحقيقتان اما ان يكون احدهما مقوما اولا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح يشترط ما أخذ آخره هو انه لو كان احدهما مقوما والاخرى خارجا لكان حبيّة التقويم غير حبيّة الاستلزام فلا بد ان يكون لحبيّة الاستلزام مبدأ فان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حبيّة استلزام ذلك اللازم هو احد الشبّهين العلولين الحاصل بحبيّة الاستلزام قوله (ولزم منه تركيب اما في ماهية الشيء) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحقيقتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اى الحقيقتين بل ان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حبيّة للماهية وحبيّة اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شي في نفسه يتضمن ليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه المصير ان يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود ولا الثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء اولا والثاني كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب اليت من اجزائه وكجزئيات الشيء الواحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حل الشارح

بين الفرض واللباب وتوجه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم تصف بالقبليّة والبديّة في الخارج بل في الوهم ولكن يقصد التفرقة وحيث قد تضمن بعضها بالقبليّة والبديّة المفصولة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما تضمن زيد بالهذبنة المختصة به وعمر بالهذبنة المختصة به وكان السؤال

عن اختصاص زيد بالهذبة المختصة بما بعد صفها وكان مثل السؤال من اختصاص زيد بالزبدية كذلك السؤال
عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لامتناعه واما ان هوية لاسم مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية
الزمان هو اتصال التقصي وانجدوامتداد هما وصار ﴿ ٣٦٠ ﴾ حاصل كلامه رحمه الله

ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء
الزمان داخلية في هوياتها غير خارجة
عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان
نفس التقدمات والتأخرات كيف
والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة
والزمان واجزائه من مقولة الكم
والقولان متאיقة على ما صرح به
الشيخ في قاطيف ورياس الشفاء
وايضاً لو كان الزمان عبارة
عن التقدمات والتأخرات لزم ان يكون
الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة
دون الزمان لان الزمان لما كان
مقدار الحركة قائماً بها فلو كان عبارة
عن التقدم والتأخر لكانت الحركة
متقدمة ومتأخرة لانفقه كاليابض
انقسام بالجسم فان الجسم ايضاً
ولا يصح ان يقال اليابض ايضاً
وكالوجود القسام بالممكنات فانها
وجودات لها وتلك الممكنات موجودة
بهما وليست وجودات لنفسها
ولا تكون نفسها موجودة بهما ثم
لما كان ذلك الكلام وهو القول بان
التقدم والتأخر داخل في هويات
اجزاء الزمان مخالفاً لما اشهر بينهم
ان التقدم والتأخر من الاعراض
الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم
بان المراد من العروض ان يثبته لها
لذواتها لا لامر آخر وانت خير بان
حل الصوق على هذا المعنى بمسند
والاظهر ان يقال ارادوا بطوقها

عليه ان حصول التركيب بالتفریق غير معقول وان التقسيم الى الحثيات
يسهل ان يكون مركباً منها والامكن جزئياً بل اجزائاً قوله (عارض
الفاضل) قد علمت ان تفسير الحقيتين يستلزم احد الامرين اما تركب
العله او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شئان او شئ
موصوف بصفتين والامام حل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه
الى ان تغاير الجهتين مفهوماً يستند على تركيب العله في الحقيقة لا غير
ثم اورد عليه نقوضاً وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن
الواحد الاشيء واحداً فانه لو سلب عنه شئان كما شجر والحجر ففهو
سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين
مقوماً يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فليثبه لاحد هما غير
عليه لا آخر ويعود الكلام فليسلل وينتهي الى التركيب وان لا يتصف
الواحد الابصفة واحدة فان المفهوم من انصافه بالجلوس غير المفهوم
من انصافه بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشئ الواحد الا شيئاً واحداً
فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض متدقعة بالمتدينين
المذكورين لورد هم اعلم الاعلى اصل الدليل فغيره جواب الشارح ان السلب
والانصاف والقول يتعدد لاختلاف الحثيات والا اعتبارات فان السلب
يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشئ بالقياس الى مسلوب
غيره بحسب مسلوب آخر وكذا انصاف الشئ بوصف غير انصافه
بآخر وقبول الشئ لقبول غير قبوله لا آخر وكما ان السلب عن الشئ
او انصافه وقبوله يتعدد كذلك الشئ يتعدد بحسب تلك الحثيات
وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد
السلب والانصاف والقول بحسب تعدد الشئ لتعدد الحثيات واما
الصدور فلما يتوقف الاعلى على شئ واحد وهو ذات العله لم يكن له حثيات
متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلماذا استلزم تعدد الصدور التركيب
ولم يستلزم تعدد السلب والانصاف والقول التركيب وانما قلنا ان الصدور
لا يتوقف الاعلى امر واحد فانه لو توقف على امرين يكون احدهما
ممكناً لانتفاء تعدد الواجب فكذلك صدور يتوقف على امرين فلم
اللسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام
ههنا وفيه نظر لان الشئ المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كانت له

لاجزاء الزمان لحوقها بما هي لا لاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي ﴿ حثيات ﴾
اجزاء مما يتصل بهما وللتكليف حل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان التقاطع في الفلك
كيف يختلف احوالهما امرهما وابطاه وسكونهما على ما نقلنا يندفع بهسناً لوجهه ايضا فاعلم ان المصاحبات

يلم بمرض السحاب الخفاف (أقول كلامه لا يخلو من كثره فيه حيث قال لما إذا قلنا للمسلم جليل جليل
أخيرا إلى اقتران حديثي القدم بأحدهما حتى يصير متصفا (قال المحاكات هي كون من أحدهما مع الآخر)
بقول لا يخفى على من له ٣٦١ ٤ أدنى مخرج من المتي نسبة الشيء إلى الزمان والنسبة تعدد بتعدد أحد الطرفين

وإن تعدد الأطراف الآخر شعبه
الشئين للزمان لا يستدعي اتحادهما
بل اتحاد الزمان الذي يعتبر مشاهما
بالنسبة إليه وهذا قال الشارح رحمه الله
والأخرى يقتضي نسبتي شئين لشئين
يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد
هو زمان ما رطله ناسع أو لا يمت
بقوله أي كونها في زمان واحد
حيث بين أن المراد باتحاد مشاهما
اتحادهما في الزمان فتأمل (قال
المحققات ولا يخفى أن المقدمة أعانة
بأن الامكان ليس نفس القدرة لو
حذف من الدين الخ) أقول فيه بحث
أقول لم بين أن الامكان ليس نفس القدرة
لم يثبت احتياج الحادث إلى ماسبق
مادة أذ حيشد يجوز أن يقوم الامكان
بفصل الحادث وليس لأحد النزاع
فيه (قال المحاكات وأركان الثاني
فلا تسلم احتياجه إلى محل غير
الممكن) أقول هذا المنع راجع إلى
منع كون الامكان جوهر أو عرضا
بنسبة على أن التقسم إلى الجوهر
والعرض هو الوجود الخارجي أذهب
تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم
كون الحادث هو محله فإن قلت
الامكان الذاتي كيفية فليكن
فإنما لا يمكن قلت كما فسر والامكان
الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسر به

حيثيات ذلك الحيات لما لا تكون اعتبار بغيره لا يجوز أن يكون
تعدد الصدور أيضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية وأما أن تكون
خارجية وحيث جود الكلام لأنها إما أن تكون مقومة فيلزم التركيب
لوطرقة فيلزم أن تكون عليه لهذا فرحطيه لذلك ويلزم التسلسل
فالمصدر ما يدفع أصلا ولئن زلنا عن هذا المقسم ولكن للصدور أيضا
تعدد بحسب تعدد الجهات والغنى بمولعه وأما أنه لو توقف على أمرين
يكون لأحدهما صدور وهم جراغها يلزم التسلسل لو كان لأحدهما
صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فإنا لو فرضنا
صدور شيء من شيء فهذا الصدور يتوقف على المصادر والمصدور
والمصادر يمكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل أصلا
قوله (الصدور يطلق على معنيين) مظهر فيه أيضا لأن هذا الإطلاق
ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القدم بل الصدور غير الاشتاق غير
مفعول والعبارة العجيبة أن يقال ههنا شيان الصدور وحيثية الصدور
والصدور وان كان أحدهما إلا أن حيثية الصدور وهي الخصوصية التي
للملة ليست اضافية عليها أشرفنا إليه قبل هذا قوله (وأخيرا على ذلك أنه
أولم يكن كذلك) أي لا بد من تجويز تخلف العلول عن الملة لأنه فاما أن
لم تجوز ذلك يلزم القول بمحادث لا إلى نهاية لا وأوجب الوجود على ذلك
التعدي لا يجوز أن يكون ملة فانه لحادث ما لا يتم قدمه وصدور الحادث
عنه يتوقف على حادث آخر وهم جراغهم الوجه الأول أنه لو وجد
الحوادث لا إلى أول ظنا أن يكون لها كلية حاصرة أي إما أن يكون كل
الحوادث موجودا أو لا يسكنون كلها مجموعها موجودا والأول باطل
لأستحالة انحصار الغير النهائي وكذا الثاني لأن كل واحد منها موجود
فيكون الكل موجودا وعلى محساذة ما في الكتاب أنه لو وجد الحادث لا
إلى أول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا ويلزم
أن يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا
يكون قوله وألم يكن كلية حاصرة لأجزائها ممبيا ظاهرا في حكم ذلك
مستدركا لإلحاحه إليه أصلا قوله (لأن ذلك يقتضي قدم القدم) الحكمة
يستعملون على قدم فعل الله بوجهين الأول من حيث الفاعل وثمرة
أنه لو لم يكن كذلك واجتسفت جميع صفاته الأولية وكل ما يحتاج إليه

٤٦ ٤ ومن الظاهر أن عدم اقتضاء كون الملية منسوبة
صفة لها فانه إما (قال المحاكات) وإن كان يمكن أن يوجد ذلك الشيء حتى يمكن أن يكون شيئا
غيره فحينئذ لا يخفى أن القول بأن كان يكون الجسم أي يقتضي إمكان وجوده في الزمان الحقيقي

فنفى بوجوده المزعوم على تحويل الامكان لا بالفضل لا بغيره بعد الجواب عن كون ايه من اذله فقد ردهم
الجسم مع كون ايه من لا نقول امتناع كون ايه بشرط عدمه لاني وقت عدمه والدم هو ان في وقت
عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ايه فلا محال وخلاصة ﴿ ٣٦٢ ﴾ الجواب عن السؤال

المذكور المتقدم كونه المراد هو
الامكان الذاتي فلو كانت صفة
المادة الحادثة نفسها لا تافقها
قلنا الامكان قد يصح في الوجود
بالعرض اي وجود الشيء - هـ -
صفة وهذا المعنى مما لا شك
في كفايه بذلك الشيء الذي هو المحل
للمصادف لا يخلو ذلك وامكان وجود
الشيء على صفة كذا امكان وجود
الشيء مع شيء يقتضي وجود ذلك الشيء
اولا وهو المادة للحادث او الموضوع
غني عن ان استدلى بالامكان بهذا المعنى
فقد تم الدليل سلما من المعنى والسند
وقد يتعلق بالوجود بالذات اي
بالوجود في نفسه وامكان وجوده ايضا
مثلا في نفسه وان كان قائما بالابض
لكن امكان وجوده الابض في نفسه
لا يتصور الا بامكان وجوده في الجسم
اي امكان وجوده الجسم على صفة
الابض وامكان كون الجسم ايضا
وقد علم ان هذا الامكان يقتضي
تحقق الجسم اولا واما الشيء الذي
لا يخلو لاقائه فبشيء من التوارد
والوحدانية فتتمحور الجسم على
ذاته (قال المحققون) فهذا الممكن
ان كان حاكما يكون محلا لوجوده (ممكن)
اقول احسن من ذلك ان اذا لم يكن حادثا
كالمعرض القاطع بالمعنى والاختلاف
فقد هم في تعيينه على حد الحق وقصده
في تحرير الامر حيث لم يمتد نظر

في التأخير حاصل لذاته وقد ثبت ان المثلوث لا يتأخر عن الله تعالى فثبت ان التأخير غير
قديم الفعل والتأخير بالاولية نظير خروج الصفات الاضافية والثاني من حيث
الفعل ونحوه انه لا يجوز ان يكون فيه تأخر مسمى وجوده اذا لم يمتد
الصريح لا تأخر فيه حتى يسكن اسم الفاعل من اجسادته حول
في بعض الاحوال عن اجسادته في بعض او حتى يكون لا صدور عن الفاعل
اول في بعض الاحوال من صدور في بعض بل لو كان مذكور واجبا كان
في جميع الاحوال لو لا صدور كان في جميع الاحوال فيلزم لما قدم الفعل
لوجوده بالرة وهذا بالحقيقة مرد على من قال انما حدث في الوقت لانه
كان اصل وجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتنبيه
العدم بالصريح المتأخر عن عدم الحادث المبني بالذرة قوله (واما
تؤخر الواحد منها) قدم على المطلوب مقابلة وهي ان ليس معنى
تؤخر الحادث دلي حادث آخر او احتياج اليه انهما موجودان معا
ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف
والاحتياج في عدم اي منهما مذكوران معا لان الحادث الآخر لا يوجد
الا مع الحادث الاول والمثلوث الآخر لا يوجد الا مع الحادث الاول ثم
لن المتكلمين لما اثبتوا اولي الاوقات والحوادث فطلبهم فخرجوا عن
توقف الحوادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون فيحتمل معنى وقت
لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يدعى الطوائف بوقت معنى بالانتهاء
لها جميعا ثم يوجد هذا الحادث والشيء استغنى عن قولكم بلزم ان يكون
وجود هذا الحوادث حقيقيا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل التوقف
اليه وهو حال ارضيت به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية
موجود كل منها في وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة الخراج
وان حتمت به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت لا يوجد فيه حادث اصلا
ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث
فلا نسلم اللازم وانما بدلت في لو كان فيحتمل معنى وقت كذلك وهو اول
المشكلة على ان كل وقت مفرغ لا يكون بينه وبين الحوادث الاخير الا
كعدم معناه حتى يجمع هذه الاوقات كالحادث الاخر في جميع وقول المستخرج
واحد والله اعلم بخوفه بل كل وقت مفرغ حتى لا يتأخر عن قول المستخرج
بوجود الطوائف الاولى في ذلك الوقت وطوقا على انقضاء

فهذا القسم اصلا (قال المصنف) وانما يمكن ان يوجد في غير ما يطهر اوج شبهه اذ لو وجد ذلك المصير
طهر واما ذلك المصير لو كان مستويا لا يتبع في مساحته (فهو) قد سبق اخذناوه من غير ان يلاحظ سبب الحركات (قال المصنف)
فقد كفي (المصنف) مطلقا (المصنف) ان يكون المصير من غير ان يكون الاسكن باليقين الى الوجهين في نفسه المصير كقضي المصير (قال

مالم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالنسبة الى الوجوه لانه الاول صفة الحادثة ولا يختص بمكان فحينئذ لا يمكن
بعضه محلا آخر ومكانه الحادثة لوجوده (كل الشارح وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ)
اقول لا ينبغي على الناظر . ٣٦٣ ٠ ان هذه الكلام من الشارح لا يدل على ان الامكان الذاتي

مالا نه سايه لم يستقل على القسطنطين لانه فرض ذلك الوقت بحيث
لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث البوي
اللهم الا ان يراه بذلك الوقت اليوم الى وجود الحادث البوي في اليوم
يعتقد على تنقضه مالا نه نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق
الثاني من استنساخه والعبارة المتضمنة ههنا ان يقال ان صحتكم فلو كنتم لوكان
قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا
على انقضائه مالا نه نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء
مالا نه نهاية له في اوقات متتالية حتى يكون من الاوقات مالا يوجد فيه
حادث فلا نسلم فلازما معوان اردتم به توقف الحادث على انقضاء مالا نه نهاية
له في اوقات غير متتالية فلا لازمة مسلمة وبطلان النيبالي ممنوع قوله
(مراده ان التلذذ في التقدم والحدوث سهل) جوابه سؤال الامام وهو
ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة لادام والحدوث لا تطلق لشيء فلو
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة بعدتها ولا كثرتها وكذا حدوثها فلا اثر
لتقدم والحدوث في مسألة الوحدة فطبيعة مسألة الوحدة في قوله بعد
ان يجعل الواجب الوجود واحدا خلا عن الفصل اجاب بان المراد التصارب
في التوحيد بالنسبة الى مسألة التقدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب
ولقد اعلم بالاجواب قوله (الخط للبأس) لما ترجم هذا الخط بشدة امور
الغائبات ومبادئها والتزيم فلا نسب ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا
الخط في اولا طلبات اضلل المبدى العالية ثم اثبت خالفت حركات الافلاك
وهي تشبهها بالعمول وكل ذلك كلام في الغائبات ثم اثبت مبادئ الغائبات
وهي العمول ولما كان بيان الغائبات مقصدا الى اثبات العمول فقدمها ثم
اخذ في الدلائل الاخرى على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات ففهم
رغب للباحث في هذا الخط على ما عنون به وهذا خلاصة ما ذكره الشارح
وقول الامام اول المقصد في هذا الخط ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهم مستكمل بفعله منظوره فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما ثبت
في الخط السابق من ذهنهم الى انه تسال عن غير فلا بد من القول باولاه
فلم كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكلا بفعله لزم ان يكون الباسي
تسالي مستكلا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لقضية مستكمل
بفعله واللائم منه هو ان لا يكون الباسي فاعلا فاعلا لانه لا يكون

والامكان لا يستدعي مقدماته بل
مختلفان اعتبارا وليس احدهما
موجودا خارجيا والاخر موجودا
محليا على مذهب المشهور وقد صرح
بذلك بعض المحققين فاقول (قال
الحكايات بقى على الاستدلال منع
وهو ان لا نسلم ان الحادث الخ) اقول
قد عرفت ان الاعتراض الذي ذكره
اولا وجعل كلام الشارح جوابا عنه
رجع الى هذا المنع بعد التقرير اذ منع
احتياجه الى محل غير الممكن لا توجد له
بعد تسليم كونه اما جوهرا او مرضيا
ولعل مراده من النسخ الاول لما كان
راجعا الى هذا المنع فلهذا المنع كما
ذكر اولاً وما ذكره الشارح لا يندفع به
اصل المنع بل بما سبق به احتياج
الامكان الى محل غير الحادث اذ المنع
بحسب الظاهر كما اورد عليه
ولم بلغت الى ما يرجع اليه المنع وتعلق به
حقيقة فلهذا احتل بقى على الاستدلال
منع بلفظ البقاء المشربة الذي كان
اولا (قال المحكايات في حيث
نطقه يستدعي وجوده في الخارج)
اقول فيه بحث لانه ان اردت بعقله
بالامر افسار حتى كونه صفة للامر
الموجود في الخارج من حيث انه
موجود في الخارج بان يكون الخارج
خارفاً للتصاريح فهو ممنوع كيف
وهم قد صرحوا بان الاستدلال
من العقول ان الثانية بالعرضة للامكان

في التسل فقط وان اراد ان موجوده موجود خارجي اليه وان لم يكن
كل موجود لثاني الموجود انما هو فكون الامكان من هذا القول فيه مسلم وان اراد ان الامكان بعينه
بالنسبة الى الوجود الخارج في ذاته لا ينبغي وجوده في الخارج كيف ولا متيسر لبعضهم

في الوجوه الخارجية والداخلية او امكن ان يكون الجسم ايضاً متغيراً ووجود الجسم في الخارج هو عدم الجسم لا يمكن وهذا يعني
 كونه ايضاً ولا يرد عليه الا ما ذكرنا من ان عدم الجسم يمكن كونه ايضاً نعم بشرط عدم لا يمكن وهذا يعني
 ما ذكره صاحب المحال حيث قال وهذا الخ وورد في الثاني ﴿ ٣١٤٠ ﴾ الاول ايضا واولوه الثاني

الاول من الترتيب الذي ذكره حيث
 قال صاحب المحال ان يوجد في نفسه
 فهو اما بحيث لو وجد كان قائماً في غيره
 او مع غيره واما بحيث متى وجد كان
 موجوداً بذاته من غير ملاقاة غيره وبين
 غيره ذكره قوله مشروفاً ان ذلك ما خبر
 لو كان معدوماً لا متعقبا به اوصه
 وقد علم ان هذا المتعذر على صورة
 اخذ الامكان مقبلاً الى الوجود
 بالعرض على ما فرنا (قال المحال)
 فلا بد ان يحدث بحسب شرطه
 الى قوله تلك الحالة الموقرة لا تكون
 قائماً بذاته لا ليس بوجوده بعد
 القول لئلا ان يقول كون تلك الحالة
 امراً موجوداً في الخارج غير مسلم
 حتى لا يمكن قياسها بالحدوث فاعلم
 (قال المحال) كما ان الاعداد
 كالمشي امور اعتبارية لكنها الخ
 افول كون الامكان الذاتي من قبيل
 المعنى الذي يقتضي الانصاف به
 وجود الموصوف في الخارج غير مسلم
 كيف وقد صرحوا بان من المقولات
 الثانية المسلوقة من الاشياء في الخارج
 وقد عرفت ما فيه من الكلام غاريج
 اليه (قال المحال) فانا اذا نظرنا
 الى وجود الشيء مطلقاً كان امكان
 وجود في الخارج وليس بوجود
 في الخارج فان امكان وجود الفعل
 خلا هو امكان وجود في الخارج
 وليس هذا الامكان موجوداً في الخارج
 كالامكان في الحوادث فليس تعلقه
 بالشيء الخارجي وهو المادة صدياً

فعلماً بالقصد والارادة حتى يكون حوجة ففعل بطل الوجوه الاولى واما
 توجبه الوجود الثاني فهو انهم لما استدلوا على القدم بين المتأخر اذا
 استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون متأخراً في الاصل كان صدر
 التساوي بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ايامه
 بتأخر العالم في وقته وبإبطال ذلك يتدفع هذا العذر وفيه نظر لانهم
 يحيلون لما رى تسال ارادة متجددة واما الارادة الازله فهو كالتلون
 بهما كما مر آنفاً قوله (وهذا الكلام ممكن كمن يعرض للاول
 لو كان قضية) انما قال لو كان قضية لانه تعريف الثاني وتعرف
 الشيء ليس تصديقه بل تصوره وتعيين مفهومه فلا يكون المقول
 المركب من العرف والعرف قضية وانما قال ممكن يقتضيه لان هذا
 الكلام اشارة الى قول الشيخ في احتاج الى شيء اخر فهو غير موضوعه
 ليس بتقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج
 عنه وان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بتقيض موضوع الاول وهو الثاني
 وان كان في وقته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الثاني الاستثناء في الامور
 الظلة لانه لو افترق في شيء منها يلزم ان يكون فقيراً فلا يكون غنياً وقد
 فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لمفسر المعنى بأنه الذي لا يفتقر
 في احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فخرج كلامه
 الى انه لو افتقر في احدها لا يفتقر في احدها ولا يأخذ فيه اجاب الشارح
 بطريقين الاول انا لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير
 اهم منه لتصفى الفقر في الاضافات الخمسة وفي المال وفي غيره وحل الام
 على الاخص حديد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لانسلم ان جهة على
 المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود
 ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر فقر بالمعنى المحدود الى فهم الجمهور
 ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على التبع الاول ليس
 على الترتيب الطبيعي على ان فيها نظراً اما في الاول فلان الفقير جهة
 الشيخ مقابلة لثاني فلا يجوز ان يكون اهم من مقابله والا لجلنا ان يصدق
 على الثاني فلا يلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما ظاهراً انه خارج
 عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد تكرر للمعنى الواحدة
 في الخطابة والمحاورة ابيناً وتفهيماً للجماعة لكن المقام يرهاني بحسب

لكونه امكان وجوده في الخارج (افول على كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجوداً) ان
 في الخارج من جهة تعلقه بالشيء للوجود في الخارج بل التعلق فيه هو انه مكان توجبه في التلويح فقول بل هو
 إمكان وجود في الخارج اضراب من مجموع الكلام اى الملة والسلولي لاهن الملولي فقط حتى يكون مضافاً بعت الطبيعة

الثقة كونه على ما حقه (كل المحاكاة من حيث انها محكوم عليها ان من حيث انها اقلية هو جودا في الشيء من شأنها ان يمكن عليها بشئ الى قوله وهي بهذه الحبيسة موجودة في الخارج لوجود الفضل في الخارج (لقول جل آلاء الشرح ﴿ ٣٩٥ ﴾ على هذا المعنى بعبارة غاية البصيرة والحق ان مراده وجهه الله

ان لما وقع ان هذه المواضع احكام الموجودات الخارجة عن احكام الموجودات ليست موجودة في الخارج من حيث هي احكام لها حتى يكون هذه الاعتبارات موجودة في الخارج بل هي اعتبارات موجودة من كونها محكوما عليها بحكم خارجي لوصف الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجي عليه حتى يلزم وجودها في الخارج والحاصل ان شئنا الذي قلناه انما يقتضي وجود المحكوم عليه من المحكوم به والواقع في نحن فيه كونها احكاما للموجودات ومحولات عليها لا كونها محكوما عليها فلا يلزم وجودها هذا ظاهر كلام الشارح وحيث لا يراد ما اوردته بقوله بل هو من سقط الاستحسان فان الامور الاعتبارية لا حبيسة توجد الخ وما جواب انه لا مدخل له في الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويسأل انها احكام الوجود الخارجي واحكام الموجود الخارجي موجود خارجي فاجاب بنع الكبرى وارسل خط بين المحكوم عليه والمحكوم به وما قوله على ان هذه شبهة ركيكة فجاوبه ان هذا اغمار على ما فهمه من كلام الشارح وليس مراده ذلك بل مقصوده وجهه الله ان لا يمكن انما

ان لا يستعمل الخطاب بنفسه فمعناه تغيير الله وضعه من اختلاف الله مع الطريق المثقلى بان الامام صدر هذا الفضل بانه في نفسه الحق وهو الذي لا يفتقر الى القبول في الامور لا في شئ من صفاته الخفية ولا في شئ من صفاته الظاهرة فانه بان المصدود هو الله وهو في قوة قطعية فانه لا يمكن مقابل الحد مقابل المصدود بل هو يمكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الفنى ايضا فائدة وتقول ايضا سلنا ان القبر هو المقتر الى القبر في شئ من الثلثة لانه لا فائدة في حل هذا المعنى على المقتر الى القبر في شئ منه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حل القبر عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور القبر بكونه معناه بل بوجه ما حمله عليه بغيره وقرب معناه الى فهمه قوله (اعلم ان الشئ الذي انا معني به المقصود من هذا الفصل ان القاهر لفرض مستكبره وذلك لان من فعل لفرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لا يشمله على ذلك افرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مطلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الفرض عائد الى نفسه وما اذا كان عائد الى غيره فلا يجب بانه اذا فعل لفرض عائد الى غيره لم يفصل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للقبر احسن واولى به من الترك والا لم يكن فرضا له فيعود الالتزام فان قيل يفعل لفرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفضل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالدرجة اليه وانه مدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة قوله (فما اقص ما يقال من ان الامور العينية) المبدأ العالي اما لم بذاته وهو البليوى تعالى واما بغيره وهو سائر اليايى العالية ولما ثبت ان الفضل لفرض مستكبر بفضله فالبدا الحقيق لا يفضل لفرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لانه اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كانه مبدأ لجميع الاشياء لان الصلح عنه اما ان يكون صدوره لقبر لو يكون صدوره لذاته والاول باطل ولا يلزم الاستكمال بالغير خبير ان يكون صدوره لذاته فيكون هو حقه الشئ ولا معنى لغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته علم الغاطية لم يمكن فاعليته الا من ذاته والعلة الثابتة هي التي منها فاعلية التفاضل فهو اذ قد يكتفى في الفاعلية يكون غاية بالضرورة وكما ان منه

يقال له انه موجود على الخارج من جهة قياسه بالفضل فان الفضل موجود في الخارج وهو قائم به والفتاوى بالوجود الحقيقى يمكن ان يقال انه موجود خارجي لكن لا بالذات بل بفرض باعتبار ان محله موجود فيه ولا ضرورة من نفي كونه موجودا خارجيا كما ذكره املا وانجست كونه موجودا كما ذكره ايضا ان الاول مجهول على نفي وجود

يقتضي على ملاحظته ان الكلام فيه والتقدير محمول على التباين وجوده بالعرض حتى لا يلزم التخصيص وعلى ما ذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى للصلح المتناول لما يكون الوجود من جهة التمسك بالمتناول وما يكون لا من قبل التقييم به وهو فاعل الظاهر من لغة الخارج ﴿ ٢٦٩ ﴾ وعلى ملاحظه فني حل

الخارج على ما لا يكون الوجود من جهة التقييم بل على فاعله للتخصيص في لغة الخارج وقد علمت انه لا اشتراط بين كون الشيء غير موجود في الخارج بلذات وموجود لغيره بالعرض فانه من ملاحظه من البحث وبما قررنا ظهر انكسار التشيع الذي ذكره بقوله ثم الزنا في جوابك والجلود قد يترجم حين يبدو (قال المصنف ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة المشرح عن هذا الكلام بمسلا) اقول وذلك لان الامام استدل في توجيه كلام المشرح على ان الايمان ليس عديما بل وجوديا وثبت احتياجه الى عمل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره المشرح رحمه الله ليس دخلا في الموضوع بل تسليم بما لا ينافي للموضوع وهو يقتضي الدعوى ثم المشرح ان يقول لنا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المتعترض عليها مقدمة اخرى هي ان الامكن متعلق بالوجود الخارجي والظاهر ان مراده رحمه الله هو هذا وبهذا اشار اليه في تقرير جواب اعتراض الامام حيث قال لكنه من حيث تعلقه بمروضه الثابتين في العقل باصرو وجودي في الخارج يستدعي لاجلها موضوعا موجودا

الاشبه كذلك لاجله للاشبهه ولما للبدء بالمعنى فهو وان لم يكن له غاية في المسائل الا ان البدء الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا يمكن ان يكون غاية لغيره فهو مطلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما هو فيه ولما للبدء الحق فهو مطلوب الغاية مطلقا وانما قال هو كناية لما قبله لا ليعبر هناك فربما هذا الحكم العام ينتجته بل هو لازم من لوازم القياس عند المذكورة وقرع من فروعه وما ولهذا قال وبسم هذا الفصل في التذنيب انسب قوله (وعلى ذلك يكون كل شيء متي) اي على كون كل شيء له يكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلا كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما ثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغيره مستكمل به كما ذكرنا فيصبح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لا يقال لما كان افعال نفس الغاية قليل كونه غاية بكونه فاعلا قليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب الغاير في العقل فلا يحذور قوله (انظروا بنيتي بجملة يراد بها تارة الحسن العقلي) اقول الاجال انما يثبت لو كان انظرة بذني موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها القوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم بما ينبغي لم يرد به لن العلم حسن فعلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر وان كان حسنا عقليا وكذلك قوله التكاثر بما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم انما لانفسل ان الحركات لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على ما كان كون الشيء صفة كمال ولا ملا طبع ومقتضا للدرج والحركة قالون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالثاني الاث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للدرج وروايتهم مقتضية لتقديم والشرح سيبصر بهذا حيث يفسر الحسن والعلم في هذه الفصول بالعلمين وكما انه اغض عن ترك هذا المنع وهو التمهيد على ما سهرح به وفتح الفصل معنى بنيتي فيما ذكره من المعنى وهو ظاهر قوله (وكذلك القول في الدواء المصحح) هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال انه هو المصحح لبدن او الزيل المرض بغير صحة البدن لو ازالة المرض ولا شك

في الخارج كما هو في المقدم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام وما في كلامه فلنرى ان كان في تصديق وتقرير الكلام ونس عليه الكلام في غير (قال الشيخ وما يحتاج الان من الحجة الى ما يكون باختيار الوجود) اقول يظهر من هذا الكلام ان المقدم الذي يلحق الامم يرجع الى الاجابة في الوجود وهو الحق وقد سهرح

بذلك بعض المخلخل المتأخرين (قال المصنفات بدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا المخلخل) اقول فيه ان وجوده
 الذي ان يكون من الفاضل الممتثل لاهل الفاضل المقتصر وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضوع فلهذا الكلام
 من الشيخ بدل على ﴿ ٣٦٧ ﴾ ما صرح به الشارح المصنف واما قوله من ضرورة تعرضها على اليد وعلى

المضلات في هذا فموضوع بان المراد
 من العلة التامة التي بدل انفسا
 مقدمة بالية هو الفاضل للمستقل
 لالة التامة جعل المركب من كل
 ما عوقف عليه المصلول وحيشته
 خوقفتها على اليد وعلى المضلات
 مما كان متصفا على الفاضل المستقل
 ساضا عليه فموضوع في استغلا
 وكانه نوعا من مرادهم من العلة
 التامة في هذا الموضوع اي عند
 ما يقال ان العلة التامة متقدمة بالية
 هي مجموع ما عوقف عليه المصلول
 وذلك نوعا من مبدوء ساضا في الشرح
 ما بدئه (قال المصنفات المتناسية
 ان يقال ان العلة التامة للتأخر الثاني)
 اقول الوجه في المبدوء التنبه على ان
 في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة
 التدم والمشيخ لم يعرض له لقال
 المصنفات فقول المراد انه لا يكون
 موجودا ولا معدوما عند العقل بل ان
 العقل انما يعتبر بوجود الممكن باعتبار
 وجوده على اقول ان هذا من ظاهر
 قول الشارح لان وجوده انما يكون له
 باعتبار وجوده على وجوده انما
 يكون باعتبار عدمه على وجوده
 فيما بعد حيث قال وان كان اعتبار
 العقل لا يخلو من ان يعتبر احوال وجود
 المصنفات مع عدمه او لا يعتبر مع
 عدمه فانه يستفاد منه ان العلة التي
 للممكن في العقل سابقة على الوجود

ان جهة التبعين او ازالة المرحل مما ينبغي فهو اقامة حاجتي بلا عوض
 فيلزم ان يكون له واد جوادا حاجبا بان المصنف لا يبعد بالذات الا كونه
 في البين ملازمة له او معضادة للمرض ثم انها هي جهة العلة او ازالة المرحل
 فهو لا يبعد بالذات العلة او ازالة المرحل وهكذا حال سائر الفاضلات
 الطبيعية فلان كل فاضل طبيعي يصل شيئا وذلك المصل كماله بالذات
 واما ان كمال المصنف فبالمرضى فوجه فطر لانا نقول يجب ان تامة الدواء
 بالنسبة الى العلة او ازالة المرحل است اخذة لولية الاله فيقيد بالذات
 تلك الكيفية الملازمة للعلة او المعضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب
 فيه فوجه ان يكون جوادا بالنسبة الى الكيفية المندرجة في البدن وتوضيحه
 ان الدواء الحار اذا ورد على البدن الموجود المراج حدث فيه كيفية
 انحرارة وهي ما ينبغي لتلك البدن قطعه سوا ذلك المخرج اذا ورد على
 القلب المصنف اقضي بالذات فوجه له وهي ما ينبغي للقلب الضعيف
 على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة بلزم ان لا يكون المبدأ الاول
 باعيا الى المصلول معناه جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شيء
 واحد فقط لان غيره المتعلق به بواسطة وان كان المراد انه فيه باطنية
 لا بالمرضى سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاضلال الاعضاء يمكن ان يوجب
 الموت باطنية لا موجب انفساء انحرارة الفريضة بحسب تحليل الخطوات
 والمختلفة انحرارة الفريضة يوجب نفوث والجواب عن جميع التفويض
 بل ان القصد من غير في معنى المبلود والشيخ اعتبر في تعريف المبلود الحق بحيث
 قال وطلب قصد شيء يعود اليه ولم يقع القصد مطلقا بل مقيدا
 بالمرضى فلهذا بحسب المصنف على اياته معلقة او لولاه القصد في الافاضات
 لا ان يفتقر الى فخره اصلا وهو حافق لما سبق وان فرضنا ان المصنف
 القصد في معنى المبلود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يبعد وحيث يقع
 جميع التفويض قوله (فاذن ظهر له كل فاضل يفعل بطبع من غير
 انفة او ازالة فهو متكمل اما بنفسه او بما يستعين به وذلك لان
 المصل اما لطلب التكميل او لدفع النقص فان كان لطلب التكميل فهو
 عند متكمل بطبعه واليه انظر في الفصل المتقدم بان الشيء اذا حسن به
 ان يكون منه غيره فلو لم يكن منه لم يحصل له الا حسن به فهو في صفاته
 مطلوب قال وان كان لدفع النقص فهو عند بعض بطبعه لانه يستفيد

في عدم اعتبار وجود العلة وجودها ومن المعلوم ان حال عدم اعتبار وجود العلة وجودها لا يلزم للتأخر وجود
 فلم يلزم من سبقية الوجود بالموجود في العقل فبحسب ان يراد بالوجود والعدم الممكن وجوده او عدمه عند العقل
 وفي الحقيقة لان العلم بوجوده في المصنف في الممكن انما يحصل عن اليد بسببه فكذلك العلم به في المصنف بسببه

كثيره لذنم العلوم انه ليس للفصوص اثبات مسبوقه بالعلم بوجود الممكن لعدم العلم به وليس هو الحوادث الفاضله
اسلا وهذا هو اللازم كما ذكر بالاخص بل السليق النيقية فلو جبه الكلام الممكن منتصف بالوجود في التمثيل
عند وجوده ومنتصف بالمعدم فيه عند عدمه والاحال لاخامه ﴿ ٣٦٨ ﴾ من وجود الله وعدمها

حسب نفس الامر فوجود الممكن ليس مسبوقا باللا وجود والا عدم بحسب نفس الامر لكن العقل لا يعتبر الممكن غير حاد عن وجود الغير وعدمه بل عن وجود نفسه وعدمها فهي في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعدم وتلك المرتبة اما تكونه في العقل فوجود الممكن مسبق بالوجود في العقل وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا حيث قال واما بحسب العقل فاعتراضها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم صاحب العقل لا يعتبر الوجود والحاصل انه لا بد ههنا من اعتبار العقل والعمل منه ولا يقتضي عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود ليس هو العدم فان وجود الممكن لو كان مسبوقا بعده سبقا ذاتيا لم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه لوجوده ومن العاوم ان لا علاقة عليه بين الشيء ونقيضه بل المراد منه التجريد عن الوجود والعدم بحسب العقل فلا نهاية في تلك المرتبة لم تكن حوجوة ولا معدومة بان يكون لمرتبة طرفا السلب لكن مع انها معدومة في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة طرفا لوجود والمضاف اليه السلب وليس هذا ارتفاع التضمن التفصيل لان تقيض الموجود في المرتبة سلب الموجود في المرتبة هو ان يكون

لا بد غدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون هذا الساب تم لا كان للوجود ليس **في** **الدين**
على ذاته تعالى لا تصور في شئ من الوجود فلا يتصور في حقه الحوادث الدائري ومنها زيادة تنقص
وثنائية مشية للغير بل لا ينفك عن المبدأ على ملحقه انفي لا يحل ما شئ **عنه** كما يجب الحاصل على خبره

(قال الشارح وكذلك الحالة التي لا نفس لها) اقول هذا وما ذكر سابقا حيث قال فان حلة هاتين الحركتين لا يتحصل موجودا لهما بدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة او ارادة بيانا للسئلة التي بها تكون حلة وصرح الشيخ عابدين ٣٦٩ على ذلك حيث ذكر واذ لم يكن شيء معوق من خارج ومكان

الفصل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته حلة توقف وجود الطول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة لكن جصل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لملء الحركة لانفس الملة لا يتخلو عن تكلف كما لا يخفى (قال المحققان) وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر الخ) اقول فيه انه لا يمكن في التصدير بالتيه مجرد كون المدعى مذكورا بلا دليل بل لا بد من ان يكون واضحا في نفسه او معلوما من الفصل السابق على ما مر في اول الكتاب بل الوجه ان يقال هذا الطريق من الشيخ للتيه على تفاوت مراتب الطبائع وكان هذا الحكم واضحا بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس الى ما عداها فان هذا الحكم مطبوع بقله الطبع الذي لم يتخل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسبب اليه الشارح حيث قال وعلى حكم قريب من الوضوح فان قلت يمكن ان يقال ايضا الدهوى الاولى ليس في قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى استلزام وجود الملة اتمام وجود الطول وامتناع تخلفه عنه والدهوى الثانية عبارة عن وجوب الطول في نفسه عند وجود الملة التامة ومن البين ان الاولى لا تستلزم الثانية

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصح فيه دونه قوله (والمفصود في الفرض) المالك هذا لفظ في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تتعلق بالندبر وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدأ ببيان غايات افعال المبدأ الاول والمبادئ العالية اعني العقول فيبين اولها ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم يبرهن على الدهوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادئ العالية ولما فرغ من العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما ماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا لفظ قوله ما معني انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا بذلك ولا جوا دا ان عتيم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم فتم ان ذلك محال وهل هذا الا لزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او يدفع الذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عتيم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واولا لاشك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجال واحتمال اللفظ لعمان وقد تبيين مفهومات الغنى والمالك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجال ههنا ولو فرضنا فيه اجالا فلب تلك الاوصاف لا يتحقق ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا وهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عتيم بالانسان المحر فلا نسلم انه ليس بمحراد وما قوله فهل هذا الا لزام الشيء على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استلزم منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا بذلك ولا جوادا فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل العبارة بينهما وبينه ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب ما معني قوله الثاني تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بدل

اذ لا يلزم من امتناع تخلف شيء عن شيء وجوب تحقق الشيء الثاني عند تحقق الشيء الاول والازم وجوب تحقق جميع الاوازم في انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط او وصف والمشروطة مادام الوصف وان يتغير عو ما من وجه قلت المراد بقولنا الشيء ما لم يحتمل وجوده وان الطول وجب وجوده فهو موجود

هتاهه التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة فاعلم (قال)
 الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه (اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جوازاً ان يكون شيء متشابه
 الحال والالزام على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد ﴿ ٣٧٠ ﴾ الذي هو في قوة الجواز

ايضا وال جواب ان مراده انه لم اعلم
 لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب
 حتى يقول في الثاني لم يعد موضع
 وجب وان كان من الواجب ان
 يقول شيء متشابه لخلل في كل شيء
 وله معلول وجب ان يجب عنه مرصدا
 يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني
 وكما انه بالتبعية عليه في هذا الوجه
 استكتفي في التبيين عليه في الاول
 (قال المحاكمات كان ترجيحاً لحد طرفي
 الممكن المتساويين على الآخر لا مرجح)
 اقول فيه نظراً ان المفروض ان الوجود
 اولي بالنسبة الى المدمم لكنه لا ينتهي
 الى حد الوجوب فلم يكن طرفاً الممكن
 حيثئذ متساويين فالصواب ان
 يقال ان يتوقف صدوره عنه على
 امر آخر كان ترجيحاً لوقوعه في وقت
 الوقوع على وقوعه في وقت عدم
 الوقوع (قال المحاكمات ولا يخص
 عن هذه الشبهة فتدري لا يافرق
 بين الترجيح بلا مرجح والترحج
 بلا مرجح ونحو الاول) اقول هذا
 الكلام مشهور بين الاصحاب وليس
 فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح
 مستلزم للترجح بلا مرجح اذ مع الارادة
 ان يجب صدوره الاول فامتنع الخلف
 والاخر متنا وقوعه معه تارة وعدم
 وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد
 هاتين لزم ترجيح احد المتساويين
 وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

في وقت آخر والا لم يكن تاماً ما فرضناه تاماً اقول الصواب ان يلزم التسلسل على سبيل التعاقب ﴿ و ﴾
 ويقال بمحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص لمحبو الوجوب والاجماع انما يعقد
 على فساد القول بشخص قدم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع متعقبة على بطلان القول بالوجود المتعقد

غير الواجبة وصفاته مطلقا فنقول انصاف التوهم بالقدم والحذوث انما هو باعتبار الوجود والتوهم
لا يوجد الوجود الاشخص وجوب الوجودات في الفرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم قديم تعالى وما يقال
من ان النوع قديم بتعاقب ٣٧١ الاشخص فكلام مجزى مناهم ان قيل كل شخص شخص لآلى نهاية
ولولم انه يلزم حينئذ قدم النوع فانما

يلزم على رأى من يقول بوجود
الطبايع في الاعيان بنفسها ولعلها
غير موجودة فيها كما هو رأى
المؤخرين واختاره صاحب المحاكات
ولوسلم وجود الطبايع فيها فنقول
انما سلم ذلك في الذاتيات الموجودة
بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده
بعض المحققين ويجوز ان يكون
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي
ومع تجوز تلك الاحتمالات كلا
او بعضها لاحاجة الى التزام تجوز
التخلف عن الفاعل المختار وتجويز
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول
خلاف ما يرهن عليه الشيخ انما
والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح
وهو محال بالضرورة ونحوه
يفضى الى انسداد دباب اثبات
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكات
ان قو مشا او قوم احد يهما يلزم
التركيب) اقول الصواب حل النجوم
على ما تناولت النفسية ليصح الحصر
(قال المحاكات والجواب ان المؤثر المالم
تكن له خصوصية بالقياس إلخ)
اقول فان قلت السلم ان تلك الخصوصية
لم تتحقق بالنسبة الى ما ليس بحلول
اصلا وانما تتحقق الخصوصية بالنسبة
الى كل معلول فغير مسلم قلت الخصوصية
الذاتية المشتركة لا يمكن تحقق
العلول المخصوص بل يها يكاد

وذلك الوضوح بقره وامتناع لعادة المعلوم فالاولى ان يقال ان طلب
وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما قررنا
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن
لا نسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع واما يكون
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجوز ان يكون المطلوب
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل
بغيرها فانها لذاتها تقضي التأني الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير
والمطلوب بالحركة اما الحكم او الكيف والالين والوضع والثلاثة الاول
متشعبة ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع اننا لا نسلم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد
السكون في الموضع وبفسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه
يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم
السكون بالطبع وتترك بالقسر والمعمد في ذلك مامر في الخط الثاني من
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعى واذا قد بان ان الحركة السماوية ارادية
فراها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن
الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حر كنهه والا
استحال طله ومذهب المشائين ان المباشر لتحرك الملك هي النفس
المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون
مدركا والمدرك الكلى متمنع ان يرسم في القوى الجسمانية ولهم ان
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها اننا لا نسلم انه ان حصل المراد
الجزئى يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك
المراد لا ريب في ذلك جزئى آخر وهم جارا الى غير الهاية حتى كلما حصل له
وضع جزئى يطلبه يستعد لو وضع آخر جزئى يطلبه فلهذا يتحرك دائما
وثانيتها اننا لا نسلم اذا كان ذلك الجزئى في مجتمع الوقوع يستحيل طلبه
ولم لا يجوز ان يكون يتغير او بطن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى
الجسمانية ليس بمتمتع سلتنا جميع ذلك لكنه متعوض بالمراد الكلى فانه
اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد كلى
فهدا الارادة الكلية لا يكون الا اذا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ان ينفق الامر الدائر بين العلويات فظهر ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تكن في صدور الفعل الجزئى لان نسبتها الى جميع
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فتكونها غير مشتركة بين العلويات عين المتنازع
فيها وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لا نسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكات)

وذا هو واحد حقيقي فلا يتصور منه بلذات حصول شيئين) اقول قد عرفت ما فيه فاعلم (قال الشارح وعلى الجملة مع تجميع
التفديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان اللازم اما التسلسل او التركيب
في الذات والاول باطل فثبت ان الثاني بيان ذلك انه في شكل ﴿ ٣٧٢ ﴾ مرتبة بل يمكن جزئيات لذات

الذات يعود الكلام في ان هلته ماذا
اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا
وفيه ان الكلام ليس في المصدرية
التي هي صفة لا صادر التي هي امر
اضافي بل في الخصوصية المذكورة
ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها
عين الواجب وفيه ما فيه واقول على
اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصية
لعلها لا تتجمع في الوجود فلا يلزم
التسلسل المحال فالصواب ان يقال
مصدره لذللك غير مصدر ربه
لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء
كان التكثر في ذات العلة وحقيقته
او في عوارضه او في شرائطه وعلى
جميع التقادير يلزم خلاف الغرض
اذ المراد بوحدة العلة ههنا
ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته
سواء كان جزءا له او خارجا
عنه عارضه او منفصلا عنه ولا يخفى
حسن هذا التفرير فلا يحسن قوله
يلزم منه تركيب اما وامابل التعيين
هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو
منقسم بالحقيقة ظاهرا في تركيب
نفس الذات ايضا (قال المحاكيل
واما يحتمل ان لو كانتا وجودتين
وهو منزع) اقول فان قلت الاعتباري
كالوجود الخارجي في الاحتياج الى
علة قلت اراد انهما لا يحتاجان الى علة
وجودية حتى يلزم التسلسل في
الموجودات وكان محسالا (قال

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي
الى سائر الافراد على السوية ولا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تذهب من تلك الارادة لكتلية والمراد
الجزئي لا بد ان يكون مسددا ولا ينفش في الذات المجردة بل في قوة
جسمانية فلا بد ان يكون في الملك قوة جسمانية يرسم فيها المراد ان
الجزئية والاوضاع الجزئية ولتنسبه به جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص
بعض اجزائه تلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الملك فتلك
القوة المنطبقة كالحال فيها الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم
والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الملك ذات
مجردة والذات المجردة ان كان جميع كالاتها موجودة لعل في العقل والا
فهو نفس فلا يتخلو اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل والنفس لا جاز
ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان يحرك السماء مستكمل بحركته
والعقل لا يكون مستكتملا بفعله وانها ليست طبيعية جمع كما لانه حاصل فيه
بالفعل الوجه الثاني ثبت ان يحركه العقل بالمتوسط بينه وبين
له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية لان
المراد الكلي ليس مما يتجسد واما ان يكون موجودا ومعدوما
ولا يجوز ان يكون العقل غير موجودا وهو طالع له ولا ان يكون
مفقودا وهو محله لان حاله متساوية واما انه ليس له ارادة جزئية
فان المراد ان الجزئية لا تتطوع الا في الجسمانية ويسات والعقل معز عن
العوائش الجسمانية هذا هو الغرر المنطبق على الثاني وعلى التشرع ايضا
فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالاتها حاضرة حقيقة
اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة
ولاظنية اشارة الى ان الارادة الجزئية عنه وقوله والحرك السماوي بخلاف
ذلك اشارة الى صفري القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقدمه
انسب ولوجعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس يحرك السماء
والمعالموب عكسا وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما
يتجدد ويتصمم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون
موجودا ومعدوما وهما معتمدا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مراد لا امور
جزئية يتجدد ويتصمم على الاتصال فان اثبات ارادة كاف واما

الحايات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول الاول ويرد على ﴿ يتجدها ﴾
جوابه انه اذا سلم ان حقيقته العلة اذا كانت فاعلية كانت مصفوفة ومحتاجة الى علة موجودة فندم الكلام اذا الكلام
انما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حيثان كاتب موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيحقق هناك حيزان اخران ويلزم التسلسل والتركيب ثم رد المنع الثاني ههنا
 لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خبير بان تقرير الدليل لا يتوقف على كون الذات هي
 العلة للمصدرية بل لو كانت **﴿ ٣٧٣ ﴾** العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدرية بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب والتسلسل نعم
 لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة
 المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكات
 والشارح ينه عن مأخذ آخر) اقول
 لا بد في اتسام الكلام من اختيار
 المأخذ الذي اختاره الشارح لما
 عرفنا ان المراد بالمقوم ما ليس بخارج
 حتى يصح الحصر في كون احدهما
 مقوما كون كل منهما خارجا وحيزا
 يظهر انه لا يلزم من كون احدهما
 مقوما اتركيب بل لا بد من نقل الكلام
 الى الحقيقة الخارجية **﴿ كما دله ﴾**
 الشارح لمحقق (قال المحاكات
 والمراد بذلك اللازم في قوله حيزية
 استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم
 لمقوله حيث قال احدهما من مقوماته
 والاخر من لوازمه ان يكون المراد
 باللازم هو حيضية العلية وكذا ما به
 وهو قوله حيضية ذلك المقوم
 اذ المقوم هو حيضية العلية لاجل
 العلولين على هذا الفرض وحله
 على العلول الاول لوجهين احدهما
 انه على الاول يلزم استدراك لفظ
 الاستلزام بل ينبغي ان يقول حيضية
 ذلك اللازم وثانيهما انه لو حل
 على حيضية الحقيقة حتى يكون المراد
 من حيضية استلزام ذلك اللازم
 حيضية الحقيقة لاحتاج الى نقل الكلام
 الى مبدء الحقيقة انه خارج ام مقوم
 بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك

تجدها وتصرمها فتنهمني في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك
 اعاد الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية فيجسد وتصمم
 لصدور الحركات والاوضاع المتجددة والتمصرة عنه وتوقفها على
 ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تجدد وتصمم لانه موجود دائما
 متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بقبول الارادة الجزئية ونفيها
 كما كان ذلك استدلالا بقبول الارادة مطلقا وسلبها جميعا في وجه واحد لان
 مأخذهما وهو الارادة واحد بقي ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة
 المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه
 فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقورا
 يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يخص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو
 انها بالقواشي الجسمية والعقل مفرغ عنها وكما يتنى الارادة الكلية
 بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن
 للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكرن له ارادة اصلا فنقول المقصود
 انه ليس له مراد يتحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والاخر الجائر
 ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه اثنان ان
 المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متطابقا به تعالى التدبير وانصرف
 مرتبطا به ارتباط نفوسا بايداننا مستغنيا للكمالات بواسطة جسم
 الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن
 مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا
 للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو
 العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت
 انه كذلك هذا خلف قوله (لانه لم يرد ان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو
 نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة
 جزئية فلما استدلت الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن
 ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آه قوله
 (ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لدفع شهواتي) لما بين
 في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من
 تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس
 او معقول اى غير مدرك بالحواس فان كان محسوسا قاما ان يطلبه للجنود

الحقيقية فتأمل (قال المحاكات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آه) اقول عدل عن الوجه الاول للعصر الى هذا
 لان التركيب من الماهية والوجود لا يجوز ان يكون مع الوجود بل لا بد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه
 متأخر عن الماهية هذا ولا يخفى ان ائتفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدران

والاستقـبان الاول قبل الوجود والثاني بعده نصف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اراد تحقيق التركيب الخارجي متأخر فيها عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني مركب صناعي غير قـر فيه

﴿ ٣٧٤ ﴾

ولعل المثال المطابق تقسيم المتصل الى اجزائه (قال المحاكات وفي هذا الذي جعل الشارح عليه الخ) اقول جعل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الامراد وذلك بان يتكرر افرادها والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك (قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة من الواحد الحقيقي بل لابد من اعتبار تعدد في جانب العلم من جهة تعدد المسلوب فيحقق التركيب في الصفة في الجملة وفيه ان الامام جعل الالتزام في تقريره للدليل اما التركيب في ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه انقض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطقي على مقتى الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما الماهية واما الوجود وجعل التركيب في صورة النقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

او يطلبه للدفع وجذب الملازم هو الشيء ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما الاول فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في جنم متغير من حال غير ملازمة الى حال ملازمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما الثاني فلان حركة الفلك غير متناهية والشيء هو الغضب والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة لا رادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحيث ان امان ريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبيه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لاذن المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعاقب له اصلا بالمعشوق في فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الانقسام في اثنتي عشرة ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا واما ما كان يلزم احد الامر من اما طلب المحال اووقوف الفلك وهو محال فيتمين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب اشبه بالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبهها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامر من او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبهها بعد شبه بحيث ينقض شبه ويحصل شبه آخر فلا يخلو اما ان يكون يعطى نوعه بشهاف الافراد او لا يعطى والثاني باطل والزم وقوف الفلك فاذا المطلوب شبه محفوظ النوع يعاقب افرادها غير متشابهة فهذه المشابهات الغير المتشابهة مع المعشوق اما من حيث برائة من القرارة اى في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اى في صفات القصور والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتشابهة مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التفسير المذكور الى المحسوس والمقول بل يكفي ان يقال لما كان حركته ارادية فراده لابد ان يكون معشوقا وحيث ان امان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدلائل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولزج الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتفق قوله فهو اذن اشبه بحر كانتا الصادرة عن عقلنا العلى اى القوة العملية فقد سمعت

من حيث الذات والصفة على ما جعله الشارح فابلزم هو التركيب بالحق العام ومن المعلوم ان لا محذور في التزامه بل هو واقع على ما قرره قلت بعد الاغض عن انه تكلف باي منه ما صرح به في آخر الفصل حيث قال ويلزم منه الكثير في ذات العلة كما مر وكذا ما ذكره صاحب المحاكات حيث قال فلهذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بلعني العام فلا يضح فيه عن السلب والاتصاف والقول اللهم الان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار ٣٧٥ ❦ الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشيء عن الشيء امر يكتفي في تحققه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لوجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير صحة كليهما اي الشئيين مثلا عارضا بينهما قولك لان عليه اي المسلوب عنه لاحد هما غير عليه لا آخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلان يتحقق التكرار في جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة واللازم خلاف الفروض هو تحقق التعدد فيه ازم التركيب في ذات المصدر اذ العلة هي عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكرار في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكرار على المعنى العام الشامل للتكرار من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى العام لا التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا مما يوجب

ار للنفس قوة نظرية وهي التي بها تتفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك آلتها فهي تتصور اولاشئ ثم تحرك آلتها ليحصل ذلك الشئ فكذلك الفلك يتصور اولامرا فيحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المشوق يكون شئنا غير محصل الذات فهو بيان لخصر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المشوق اما ان يكون موجودا او لا فانه يمكن موحودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن فرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف والاول ان اوتوابعها واما ما كان فالطوب نيل ذات المشوق واما ان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل امان نيل حال من احواله اولغيره فان كانت لنيل حاله فالطوب حصول صفة المشوق ولا شك ان قيام صفة الشئ بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المشوق ونسبته كماسة وموازة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تنوجه نحو حصول حال مالم تحرك وان كانت الحركة غير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته اوصفته والا فلا مدخل للمشوق في الفرض من الحركة واقول هذا القدر يكتفي في بيان الخصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعاً ولعله يحمل على زيادة تبين وابيضاح واما قوله وبالجملة يـكـوـن من كالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فعناء ان المشوق لو كان مائتال بالحركة ذاته احواله يكون من كالات الجسم المتحرك لان مائتال بالحركة الدورية ذاته احواله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالخاصل ان المشوق لا يجوز ان يـكـوـن من كالات الجسم المتحرك واللازم احد المحدودين بل المشوق في نفسه شئ موجود الذات لا يتال بالحركة وهو يطلب التشبيه به وانت خبير بانه اوخذت هذه المقدمة تحت الدلالة دونها على ان المتك خال عنها واما قوله فلا يتال بكما له الا على تماثل تشبه المنقطع بالتمام فخصه ان الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستقر بحسب النوع ويخرج منه تعميم الشبه الغير المستقر الى ان الحفاظ النوع وعدمه وفي قولهم فلا يتال بكما له اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع الشبهات بوجوده غير متشابهة لكن جميع المشابهات الغير المتشابهة لا يحصل الا تشبه محفوظ النوع تماثل افراد غير متشابهة في اوقات غير متشابهة وهذا كانه

الوجه الاول واما صاحب المحاكات فلم يصرح بالقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب لم لا يخفى انه الوجه الثاني يرجع الى المنع الاول من المفسرين الذين ذكرهما صاحب المحاكات هذا وفي كون سلب شئ من شئ يعرف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شئ من شئ لا يتوقف على ثبوت شئ

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم التسليمي اذ ليس كلام الامام فيه ولو تحمل التسليم على القول او على عدم الملكية لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف المعنى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحامد وفيه نظر لان الشيء المطلوب عنه) اقول قد مر ان حجة الصدور هي ﴿ ٣٧٦ ﴾ الخصوصية المذكورة

موجودة اي فيما اذا كان المعلول موجودا ومن المعلوم ان الكلام في حلية الشيء بالنسبة الى العلول الموجود في الخارج وحينئذ نقول ان تلك الحيليات فيما نحن فيه موجودة في الخارج لكون المعلول الصادر موجودا في الخارج على ما هو المفروض واما الحيليات التي كانت في صورة النقص فلم يلزم تحققها في الخارج اذ لساب والاتصاف والقبول امور اعتبارية لا يقتضي صدورهما عن علما كون خصوصيات تلك العلل موجودات خارجية واما كتب افن فملوه من تعدد الجهات في الصدور اي الجهات الاعتبارية لا الجهات الحقيقية الموجودة ولما الابرار الثاني فانما رد على ما وجهه كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع استناد العلولات المنكثرة في عللة واحدة وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت ادعوى على تقدير نقيضها فيكون حقا وان حل على انه ادعى عدم التوقف واستدل عليه بمرور عدم استناد الممكنات الى مبدأ واحد ولما ان توجه كلامه بانه لو توقف على امرين لزم ان يكون احدهما ممكنا فله مصدريه موجودة متقدمة عليه اي الخصوصية المذكورة ونقل الكلام اليها حتى يتسلسل ولا يتنهى

جواب سؤال وهو ان نقل القرض من الحركة لوان شبرا غير مستغفر فالمراد اما شخص الشيء او نوعه واما ما كان يحصل شبه واحد وحينئذ يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اي الشبه بوجوده غير متناهية ولا ينال الا على تماثل مستمر فحمله الكلام انه اذ ثبت ان المراد هو الشبه بالمعنوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمسا بهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعه او على التعاقب والتجدد والاول باطل فحين ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على سبيل التدرج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعنوق تشبها بالامور التي با فعل من حيث راءتها عن القوة فخرجه تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راءتها عنه الخير اي يحرك السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل بفيض عند شعاع الخير الى عالم الكون والفساد وبكل بها استعدادات المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اي سبب ذلك الشبه الغير المستغفر هو الوضع فان الفلك يتحرك وتنتج عن واسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وبحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التي هي با فعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتماثل الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تماثل المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الغيب من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كالات الجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لانرى حقيقة ذلك الشبه هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول لم يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما العبد اولدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لفرعنا والشبه به وغير ذلك ولئن سلمنا لكن لان سلم استعالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في البسيط تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدريه في شيء من مراتب كانت عين ﴿ ومن ﴾ ماذكره سابقا لان كل مصدريه كانت متقدمة بالذات على صادرة هكذا وقد صرح الشارح بتقديم المصدريه بهذا المعنى على الصايد فتأمل (قال الشارح فاذا يكون الى النهاية تكميلية متحصرة في الوجود في القول اي بحتمية اذ يصدق على كل

كل واحداه موجود بالفعل اى فى الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فلزم اجتماع الكل فى زمان واحد وهو يتناقض ما فرض من تعاقبها (قال المحاكات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ) اقول الظاهر ان هذا اقابل نوعه ان الانقضاء يتناقض ٣٧٧ ﴿ - كونها غير متناهية مترتبة فى الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين

ما اذا كان الانقضاء فى جانب اللاتناهى وما اذا كان فى جانب التناهى وهما لم يلزم الانقضاء الا فى جانب التناهى لافى الجانب الآخر وهو جانب الماضى الذى فرض عدم التناهى فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ ان زيادة على غير المتناهى اى يستحيل اذا كانت فى جانب اللاتناهى وهو الطرف الماضى لافى الجانب المتناهى وهو الطرف الذى عند الحوادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ فقه نظره وامل (قال الشارح كمن من الفعل وقاما الخ) اقول حاصل الكلام فى دفع قولهم انه يتسع القول بانه لا يتحدد شئ غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود العلول مقارنا لعلته التسامة التى كان الكلام فيها اذ الكلام فى الصادر الاول ان لم يكن واجبا على ماضى فلا اقل من ان لم يكن متعاقبا فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والالزم الترخيم من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يختلف المعلول عن اللة التامة اذ الكلام فى الصادر الاول ولا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود العلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون متعاقبا ثم انهم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من مقولات غير متناهية ولئن زلنا عن هذا المقام فلانسل بطلان القسمين الاولين وما ذكره فى بيانه يقتضى ان لا يصح كون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد قاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما يلزم احد المحدثين على اننا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حاله اذا كان ذات المعشوق او حاله قارا دفعى الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بخسب تعاقب الافراد او حاله من المعشوق كذلك كما ذكره فى الشبهة بعد ذلك لانسل ان الموصوف بصفات كال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على لتعاقب عاين ما فى السبب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بمحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امنت التساؤل فى الدليل امكنتك دفع هذه الاعتراضات او بعضها قوله (وتقرر الكلام) نوجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف التشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعنى جرم الفلك او الى الفاعل اعنى النفس المجردة لاسبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يتخلو اما ان يكون لجمعيةهما من حيث الجمعية وهو محال لانها مشتركة والمشارك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون فى كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء وذلك يقتضى تشابه احوالها وهكذا ان كان له بولاتها فان الجهات بانسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهى التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهى العقول فيكون اختلاف الحركات لازوما لاختلاف التشبه به لكن المزوم

اعتقروا بشئ يلزم عليهم ٤٨ ﴿ القول بتحديد امر فان بعضهم قال بتعريفه فى هذا الزمان الذى حدث الفعل فيه وهو قول بتحديد المصلحة وبعضهم قال بتحديد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتحديد شئ غير الفعل فقاتل به فى المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتبارى فلا يلزم بتحديد شئ موجود خارجى وهو الذى هو بواعنه قلت لافرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة التعاقبة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيها ومن
المعلوم ان المصلحة والامكان امور متعققة في الواقع ثم رد على القائل بالمصلحة قدم بطلان وجود
الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ٣٧٨ ﴿ ان المراد بالامتناع اما الامتناع

الذاتي فلا يلزم الانقلاب بعد حدوث
واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك
الواجب الوجود انه مقتضى له فلا
يمتنعه وايضا هو يلزم فكيف يزول
الامتناع الذي كان من قبل فلا بد
من مداخلية الغير فيه فلم يكن الواجب
علة نامة له ولم يلزم تجدد عدم ذلك
المانع فتأمل واعلم ان الشارح
اختار هذا المذهب في الجريد
وقال واختص الحدوث بوقته
اذلا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من
غيره جمع فان الاوقات التي يطلب
فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب
الترجح فيما بينها غير معقول اقول
فيه نظر لانه يمكن طلب
ترجيح وقوعه مضافا للزمان على
وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد
الواجب على وقوعه معه وما قيل
عليه من انه يمكن طلب الترجيح
فيما بين الاجزاء التي حدثت فمردود
بان الزمان لا تخضع له الا مع العالم
لانه مقدار الحركة التي لا تحصل الا
للجسم وايضا العلة المستقلة يكفي
للترجيح ولو صح ما ذكره لصح
ان يطلب رجحان وقوع حركة
القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده
بان يقال لم اخضع حدوث حركة

حق فالتسلي مثله هذا هو التقرير المردود لمتنجعين المطلوب وهو كفة
المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتخالفين ابطال نقض المطلوب
وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا
وهو عكس نقض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا
لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطء وهو عكس نقض الصغرى
يتنجح ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم متناف في
اللزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لاحاجة اليها على ان
انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان
قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معينة الى آخره يبانها لا يبار الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك
في تقديمها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم
اقتضائه الوضع المعين مشترك في البيان وفي الدليل كقوله وفي ما تقرر نظر
من وجوده فار قوله لا يتحمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدا ان ارد
به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة
او هيولاء وان ارد به الاحتمال الذهني فهو ممكن لكن لا يتنجح المطلوب
فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات
لواستند الى الطبيعة او المسادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية فلنا لانسلم
وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في
اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف
الاضلاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجاز
ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها
بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على
سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه
الصعود سائسا لكن لا نسلم ان اختلاف تحركات النفس للافلاك
بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف
النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال وان سلمه لكن لا نسلم
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان يشبه
جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله
(واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة التشبه يستلزم

القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت الدلة محكمة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح ﴿ وحدة ﴿
لازم على اى حال قلت ما ذكرت راجع الى طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على ما مر آنفا ثم يمكن طلب الترجيح
بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ما ذكرنا بينه فان قلت الدلة قبل حدوث الوقت

اعلمنا لم تكن مستقلة قلت فحينئذ ينهدم ببيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب له تامه فان قلت
 يرد على هذا الجواب ايضا ان المستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوده لم اخص
 بهذا الجزء الوهمي ﴿ ٣٧٩ ﴾ من الزمان فالجواب انه يدفع بما ذكرناه طلب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا
 غرض ضئيف) اقول وجدة الضعف
 ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره
 وقصده بالزمان على المعلوم بل يكفي
 هناك التقدم بالذات على ان الاحتياية
 عند الحكماء ليس بالمعنى الذى عند
 المتكلمين والتقدم الزماني لا يقتصر
 والارادة لوسيلة فى العمل الاختيارية
 فلهذا انما يكون فى الاختيار
 بالمعنى الذى ذكره لالمعنى الذى
 عند الحكماء بل نقول تقدم القصد
 والارادة بالزمان على الفعل كما فى افعالنا
 من جهة قصورنا ونقصنا فى الفعل
 والتأثير والواجب تعالى مثله عنه
 لما تقرر انه واجب فى ذاته وفعله
 (قال الشارح والحوادث التى كلامنا
 فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت)
 اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي
 على الغير المتناهي الاخرى فى الجانب
 الغير المتناهي باطل سواء كان
 الاسناد موجودا فى وقت واحد
 او كانت موجودة على سبيل التعاقب
 اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا
 اذ يظهر بعد تطبيق المثلثين انقطاع
 الناقص وتناهي ويلزم منه تناهي
 الزائدة لانها زائدة على الناقصة
 بقدر المتناهي فالخفى فى الجواب
 ما ذكرنا سابقا ان زيادة الغير
 المتناهي على الغير المتناهي انما يكون
 محالا اذا كان فى جانب الغير المتناهي

وحدة التشبه وهى تستلزم تساوى الحركات قال الامام هذا اللازم لازم عليكم
 لانكم قائلون بوحدة التشبه فان قولكم الفلك يرد التشبه بالعقل ليس معناه
 انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان فى ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل
 خرجت كماله اللائقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كماله
 اللائقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
 من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل
 عقل فى ذلك فالفلك لا يطلب التشبه بالوجود خرج جميع كماله اللائقة
 من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة التشبه به يستلزم
 وحدة التشبه ثم تساوى الحركات ورد عليكم هذا اللازم ايضا اقول
 وبمعنى ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج
 الكمالات اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه
 واحدا فى جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزعم
 هذا اللازم وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
 لانها غايات حركات جزئية لتشبه كلى والتشبه الجزئى لا بد ان يكون
 لتشبه به جزئى فلا يلزم وحدة التشبه به ولا خفا فى ان جوابه اطبق
 على التفرع الثانى لعدم احتياجه حينئذ الى تقدير هذه المقدمة فانما
 بان تشبه الجزئى يكون لتشبه به جزئى وهى مفقودة فى الشرح قوله
 (ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام فى الفصل السابق ان اختلاف حركات
 الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات واختلاف
 التشبهات يدل على اختلاف التشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به
 وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن فى
 مثل هذا المقام كاف ثم ان قدامتهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
 ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات
 فى جميع الجهات سواء فى تحصيل المقصود وهوانته والحركة المخصوصة
 فى الجهة المخصوصة على لهية المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها
 ولشيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة
 الحركة لاجل المعلوم لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلوم حتى
 ان السكون يحصل خبرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها
 نافعة للغير وهذا نقص وان ساء الامام معارضة الشايع انه لا يجوز

وهنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لا يجرى ضد الشيخ وسائر الحكماء فى صور التعاقب لان التطبيق
 لا يتصور بحسب وجودها فى الخارج لانها ليست موجودة فى الخارج بمنجعة والتطبيق نسبة تقتضى
 اجتماع المتطابقين ولا بحسب الوجود الذهنى على التفصيل لا متتابع ملاحظة الذهن امورا غير متشابهة

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفي للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا يتحقق حينئذ ترتيب اول وثان وثالث اذلا امتياز في الوجود الذهني الاجالي (قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له حل غلط) اقول الاستدلال على **﴿ ٣٨٠ ﴾** عدم الفرق بين انقضاء

ما لا نهاية له في الزمان المنتهي وانقضائه في الزمان الغير المنتهي فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فلهذا حكوا بامتناع الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المنتهي اقول الا يظهر كإمرا اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين لانقضاء في الجانب الغير المنتهي والانقضاء في الجانب المنتهي كان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المنتهي والازدياد في الجانب المنتهي (قال المحكمات بل هو عين الشئ الثاني من استفساره) اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت اي بعد الوقت الذي فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان ما كان الغرضين واحد وحينئذ لا يمكن راجعا الى الشئ الثاني والله اعلم (قال المحكمات لمتين في النقط السابق الخ) اقول قد ذكر الشارح في اوائل النقط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذ هو ايضا الى انه تعالى انبى بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجدان كثرة في ذاته اقول فلهذا اكتفى بما ذكره اولاً ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع (قال المحكمات فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف قضية) اقول

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفاعل هو التشبيه به والتشبيه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والتشبيه ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبيه بل حصول تشبهات جرتية بارادات جزئية ولعلها لا تفصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالاً وجواب النقض الاجمالى يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اوردته على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجواز السكون على الفاعل قول ما قال به الامام فهو زائد لادخل له في الجواب وكذا قوله فانه لا داعية الى استناد اصل الحركة الى آخره لتمام الجواب دونته قوله فعمله الشيخ جمع بين قول الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان التشبيه به البعيد واحد ومن قوله بالمتكثر ان التشبيه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله (والجواب عن الاول) تقريره اننا نختار ان ذلك لا واحد متشبه به قوله لو كان كذلك لم تشابه الحركات قلنا لا نعم وانما يلزم لو كان متشبه به قريباً وهو ممنوع بل متشبه به بعيداً فلا ذلك لكن نختار ان التشبيه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبه به قلنا لا نعم فان المراد بالتشبيه به ماله مدخل في التشبيه والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود التشبيه به فله دخل في وجود ذلك قوله (في تصور كفاية صدور التعريف عن الشئ المتصور) اي كيف يعمل ان الشئ بسبب انه يتصور شيئاً ويدرك كلاً لا يحرك شيئاً آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل امورا وينفث في قوة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

في هذا التفرع نظر ظاهر والتعريف انه لا شك ان الحاد من حيث انه حاد متشبه وليس **﴿ ففسيرى ﴾** مصداقاً ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التعريف والتصور انما يحصل بربط المعرف بالمعرف وجه عليه ولهذا قيل معرف الشئ ما ينال عليه لا فائدة تصوره ومن العلوم انه لا يتصور الحمل بدون القضية فالرُكْب من المعرف والمعرف قضية

نعم هذه القضية والتصدّق بالتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصور و قول
الشارح حيث قال فان الحد يحصل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك
مقدمة خطاينة ربما ٣٨١ يؤيد ما ذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فبارئ الشيخ صريح

في التركيب الجبري ولا يحتمل التوضيحي
فيكون قضية لاجمالة (قال الشارح
وان كان يريد بالقبر شيئا اخر
فلا بد من اعادة تصويره) اقول الحق
في الجواب ان يقال الفقير والغني
قديمين اعتبارا بمقاس الى الابد فان المحضنة
والى المال ولما كان المراد بهما
في هذا المقام ليس ما اعتبر مقاسا
الى احدهما بين المراد بهما بل الغني
اي ما راد بهما في اللفظ في الاصطلاح
كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور
الثلاثة الى خارج هو المراد من الفقير
والمراد من لفظ الغني يتمثل
ان يكون غير هذا المعنى بحسب
المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير
فيكون الجمل مقبدا وعلى هذا القياس
سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية
هذا ان جل التعريف على اللفظي
كما هو الظاهر وان جل على الحقيقي
فالفرق بالاجمال والتفصيل على هو
المشهور يكفي لفائدة الجمل وقد صرح
بعض المحققين بانه قد يكون نظريا
(قال الشارح لان الموضوع هو الفقر
المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ)
اقول في هذا الجواب بحث اذا
كان حصل المحدود على الحد غير
مفيد بناء على اتحادهما كذلك
جل ما هو المطلق على المقيد غير
مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق
حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة

فيسرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودھشة فكما ان حدوث
الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب
حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا
لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله
(القوة قد يكون على افعال غير متناهية) النهاية واللانهاية يعرضان
للحكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات
فنهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها
واما الاتصالية وهي زمانها اما انهايتها ولانهايتها بحسب عدد حرركاتها
فهو الاختلاف بحسب العدة واما انهايتها ولانهايتها بحسب زمان حرركاتها
فلا كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد
يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف
بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال
وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حرركاتها حيثما اما ان تقع
في آن وهو محال لاسيما وقوع الحركة في الا زمان واما ان يقع في زمان فيكون
حرركاتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية
في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصصر على
ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة
المدة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان
حرركاتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة
الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك
ادوارا غير متناهية وكل دورة فحركة فلك يستل على حرركات
غير متناهية وفيه نظر لان اقسام حركات الفلك بحسب الفرض
او اما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والاقسام الفرضي
او كفي لم يكن حركة المدة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية
واللانهاية الى ثلاثة اقسام فانها يلحقان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم
او الماشي يتعلق به كمية كاقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها
واشار بقوله فنها ما يعرض الحكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية
واللانهاية اذا عرضتا الحكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للحكم المتصل
بهما فنهاية القدر ولا نهايته واما ان يكون عروضهما للحكم المتفصل

ولو قيل ان جل الشيء على نفسه غير متصور اذا جل يقتضي التفريق كان هذا الجواب مفيدا والمحال
ان التبادر من عدم فائدة الجمل ان يكون بديهيا اوليا وكما ان جل الشيء على نفسه بديهيا كذلك جل الذاتي
على ما هو ذاتي له ويمكن دفعه بالنسبة (قال المحقق كان ليس على الزئب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

نحيث حل الجواب الاول على المناقضة والمتمنع التفصيلي واما اذا حل على النقص الاجمالى كما هو الظاهر من حل قول الشارح
وجه الله كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف القريب بل مرتبة الاجمال ببنى تقديمه
على التفصيل (قال المحاكات لكن لنقام برهاني يجب ان لا نستعمل ﴿ ٣٨٢ ﴾ الخطايبية فيه) اقول

فهنا نهاية العدد ولا نهائية والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية
فيكون لانهاية لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينقص الى غير النهاية
لايه قابل للانقسام والا تفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون
كامتصلا فيكون لانهاية لانهاية العدد وقوله والشئ الذى له مقدار
اشارة الى القسم الثانى من الاقسام الثلاثة والى الثالث اشارة بقوله واما الشئ
الذى يتعلق به شئ ذو مقدار ففرض النهاية واللا نهائية فى القوى اما
بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها
فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية
فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل
فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اى يكون على واحد يقع فى ازمته مختلفة فان
ذلك العمل فى الزمان الذى فى غاية انقصر بل فى الآن فالقوة غير متناهية
والافتنائية وكل كمال الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر
وحدة العمل بل يكون المتعبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان علت
فى زمان غير متناه سواء عمل فى ذلك الزمان غير المتناهي ام لا متعدة
متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان علت فى زمان متناه فهي
متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا
لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع فى عشر ساعات وحركة قوة اخرى
مائتى ذراع فى ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك
والحق فى التبعيم ما ذكرنا قوله (والحركات التى تفعل حدودا) ان فرض
بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الاستدرة وذلك مبنى على مقدمتين
احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها
ولا نهائية فذلك الحركة اما حركة واحدة مستندرة او حركة واحدة
مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلاثة والقسمان الاخيران باطلان
فحين الاول امانه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة
مستقيمة متجهة الى السكون اذ المتحرك بالاسستمة اما ان يذهب على
استغفاته الى غير النهاية وهو محال والازم وجود بعد غير متناه واما
ان يرجع او يتعطف فيثبت بفعله تلك الحركة حدا معيناً ونقطة هي نقطة
الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

هذا مما يتوجه على التوجيه الذى ذكره حيث جعل قول الشيخ فى احتاج
الخ دليلا على ما سبقه اما لوج على انه
حكم لازم من التعريف السابق
كابدل عليه تقرر الشارح فلا يلزم
ذلك (قال المحاكات فلو لم يكن فى هذه
القضية فائدة لم يكن فى تعريف اخرى
ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المقابلة
فلا يصح التعريف لانه تعريف الشئ
بنفسه وان تحقق المقابلة فكان الحمل
ايضا مقيدا) اقول هذا الجواب انما
يصح على مانته الشارح كلام الامام
واما على مانته صاحب المحاكات
فلاذ المقابلة بالاجمال والتفصيل يكتفى
للتعريف ولا يكتفى لاستعمال المقدمة
فى المقامات البرهانية وان كفى للاستعمال
فى المقام الخطايبى على ما تقرر
فى فن البرهان ثم لا يخفى ان الامام
اذا يقول هذا التعريف الذى ذكرته
انما نقله من الشيخ وليس دليلا على
اذكالم ارض بالالزام لم ارض بالالزام
ايضا واما اذا كان كذلك فلم لا يعترض
الامام على الاول ايضا فما لا يصح
(قال الشارح فانه ان فعل كان ماهو
حسن فى نفسه حاصلا الخ) اقول
فيه بحث لانه ان اراد ان من يفعله
الفعل لانه حسن كان يحصل له
من فعله الحسن صفة حقيقية على
ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك
ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما

ذلك الشئ من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الا حسن
كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشئ بحال فلهذا وان اراد ان نفس الفعل
منصف بالحسن فاللزم افتداه فى تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا يتناقض الفنى

﴿ واحدة ﴾

على ما مر في تفسيره قلنا قلنا نختار الاول ونقول لا شك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفاً به مستحقاً للمدح واستحقاقه
للمدح صفة كمال حقيقته قلنا استحقاق المدح لانسلّم انه صفة حقيقيّة بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح
فان قلنا يلزم كون ٣٨٣ الذي لم يستحق مدحا خاصا من جهة فعله هذا ثم صار مستحقا قلنا

لا يحذور فيه لان هذا الفصل قبل
وقت حدوثه الذي كان الابق حدوثه
فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا
للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق
للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية
لا يحذور في حدوثه وحصوله بعد

ما لم يكن ممن قال بان الاعمال متصفة
بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه
استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن
بناء على ان حسن الفعل صار سببا
لصفته كماله على ما عرفت انه
مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور
سواء كان الفعل معللا بفائدة ام لا
فالحكماء الذين يستدلون بهذا
الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن
والقبح العقلي والايّازم عليهم
الاستكمال على اى حال فما نقله
صاحب المحاكمات ردا على الامام
ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي
لأنهم لم يروا هذا الا شكال عليهم
وسلكهم فيما نقله هناك ان شاء الله
تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن
الواجب فاعلا بالاختيار والارادة
تعالى شانه عن ذلك على ما فهم
الامام من كلام الحكماء فلهذا القول
أى نفي الغاية والفرض عن فعله تعالى
وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل
كونه فاعلا بالاختيار على ما هو
الحق وفهمه الشارح من كلامهم
ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لا لانسلّم
ان الحركة لو انططفت لانططفت عن الذاتية لم لا يجوز ان يكون الحركة
الذاتية والمنعطفة واحدة على الانصال فانما اذا توجهنا الى غاية على
مسافة فيها انعطاف فحينئذ بالضرورة اننا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف
لم نقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يتبع ان يكون الحافظة
للزمان حركات مختلفة فلا مشاع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل
السكنات والحركة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة
فالحركة الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول
آتى فانه لو وقع في الزمان في نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان
لم يحصل لم يكن خافضه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله
في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا تجاوز ذلك الحد صار مباحثا او مفارقة
والباقية والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخالو ما ان يكون آن الوصول
حين آن المفارقة وهو محال والايّازم ان يكون واصلا مفارقة في آن واحد
او غيره فانما ان يتخلل بين الاثنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تماثل الاثنين
وهو محال فانه لو اجتمع آتان لم يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني يخلو
على الحركة والمسافة فليزمن وجود الجزء الذي لا يتجزى وان يتخلل بينهما
زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك
الحد الا التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة
ونقصها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى
كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان
قلنا لانسلّم ان المتحرك وصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم
في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلنا لا معنى
للوصل الى الحد المفروض الا الحصول في حين بحيث اذا فرض ذلك الحد
موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عند الوصول بهذا المعنى ضروري
والنقص به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو توخى بالمسافة التي
يكون فيها حدود بالفعل فرما تلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد
الشيخ نقضين الاول انما اذا ركبتا كرة على دولاب دار وفرض فوقها
سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود والكرة تصير بحاسة لذلك السطح ثم
نصير لهما مسافة فليزمن ان يحصل بين الاثنين سكون اثنى ان المسافة

في تعليلاته حيث قال واجب الوجود على كلة قدرة كلة ارادة كلة وما شتهر ايضا منهم انهم قالوا بان تعالى
فاصل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يفعل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا القول بنفي
الفرض عن فعله نعم على ما اختاره الاشاعرة وان قيل بهما فلا يمتنع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل على سبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كالية ثم مع قطع النظر عن هذه الخصوصية نقول لا يمتنع مع القول بنى الغاية والفرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا في نفس الامر وذاتك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين ﴿ ٣٧٤ ﴾ قال لا ينصف ان فعله كان

مطلا لفرض يحصل المدح ودفع الذم والا لكان سببها ولهذا كان المستزلة القاثلون بالحسن العقلي انبأوا لفعله تعالى غاية وغرضا فاعل (قال المحاكات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله) اقول الاولى ان يقول الفاعل الغاية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمولوه كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقباس الى مولوه لانه تام العلية فلم يخرج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتبار انه مؤثر فاعل لفعله وباعتباره علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثاني كما قبل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه بفعله لفرض له فيه فاعلية في الحقيقة تشبيهه بعباده لابان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا اذليا واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعل العقل باعتباره فاعل لذاته وذاته غاية لفعله (قال المحاكات اما بالاولين ففنا هو اما المعنى الثالث فلان فضلا عن الاخلاق عند هم مقتضية للمدح وذاتها مقتضية للذم والشراح بصرح بهذا حيث يفسر الحسن) اقول الحسن

اذا حصلت فيها تعلق بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها متضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام التقض بعماسة كل كوكب نقطة معينة من الفلك المحيط بملكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حامله او في حضيرة التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا محدود مفروضة قوله (وقد ابطالها الشيخ في الشفاء) لما كان المفارقة والبيان هي حركة الرجوع فهنا آتانا بقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المنهرك اراجع انه مفارق مبان ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه منتهرك مفارق فان ارادوا بان المبانة هو الاول فلان المبانة بين الآتين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء المذهب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانين الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كان النقطة عارضا للخط كذلك الآن عارض للزمان وكان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اى يكون بداية خط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بان المبانة هو الثاني فلان المبانة بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آتات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آت ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة واصلة الى حدمعين فالقوة المنهركة اليه موجودة حال الوصول لاسفالة الوصول من غير علة والوصول آتى كالحركة فانها لا تقع في الآن واذا زال الاصل من القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآتين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل الاصول في كاه وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظة المبانة لامماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماس واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتشبه على تزييف توجيه الامام على انه محل المنهرك

والفصح العقلي له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيها ﴿ الموصول ﴾ صفة للفعل وهو موافقته للفرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعله مستحقا للمدح والالذم والاخلاق من قبيل الصفات دون الافعال فلا يصف بالحسن والفتح بهذا المعنى الذي هو صفة للافعال

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال واما الثاني فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى القوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى القوي لا شك انه ﴿ ٣٨٥ ﴾ عقل وهو المراد فلا اشكال فلو قال المحاكم الثاني عقل صفة للفعل

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم في الاستدلال لان المراد مواصفة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم في الاستدلال بان فضله تعالى لا يعمل بالغايبه بانه يلزم الاشكال بناء على انه حينئذ يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والقول بغيره فيلزم افتقاره الى غيره في كمال له واما كون الا خلاقا فاضل فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه ينقضي المدح لموصوفه فيكون موصوفه مدحا ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالخاصل انهم قالوا بان الصفات تنقضي بمدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال تنصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التدح يلزم عليهم انه تعالى بفضله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذي فسره به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع في كلام الشيخ نقلا عن التكليم بهذا

الموصل على القوة المحركة وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر المحبة بملين كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقررها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مرتبة للمحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى لليل واليلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وانما هو كونهما وسيلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الاتصال الى الحد غير القريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء الملول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبنيهما زمان السكون لا تنفصا الميل لانه لو وجد لكان اما قريبا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائلا الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتبين انه لا ميل ولا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة لطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتباران الخالص عن الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقول وصول الجسم المحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لانه لا محالة وجود السبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدركا لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما يثبت عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فليعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه ان يزول بالجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

المعنى فانه قال واعلم ﴿ ٤٩ ﴾ ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقليية يعرفون الحسن الخ وذلك لا يدل على ان الشيخ من جعلهم بل ربما يشرع بوجه عنهم على ما يدل عليه السوقي (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالنقل الى البصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح في جواب الخال الاول

الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة وهما حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استعاره كمال عنه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقاً وقال في ذيل جواب المثال الثاني وهكذا حال سائر الفاسدات الطبيعية فانها ﴿ ٣٨٦ ﴾ لا تزيد غيرها بافعالها شيئاً

الا بالعرض وقد شرحه صاحب المحاكات بقوله فان كل فاعل صبيحي يفعل شيئاً وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض فيخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء كصفة الحجر لا يفصل باحداث الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما انه كمال للعرض كان ما ينبغي له فافادته انما هو بالعرض لا بالذات والدليل عليه انه اذا ورد الفاعل على مزاج حار احدث كيفية هي نفس كيفية احدتها في مزاج بارد مع ان تلك الكيفية مما ينبغي للمزاج الثاني دون الاول ففصل عنه ان كونه مما ينبغي لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء بل هذا اضافي فهذا جواب الاعتراض الاول واما ما ذكره بقوله على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدل عليه فصل بيان المثابة مبنى على ما نقله الشيخ في بعض كتبه من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه تعالى مؤثر قريب في الجميع وانه لا يفيض الوجود الا منه والبراق بمقتضى الآلات والشرائط وسنين هنالك ان شئله انه تعالى ان كلامه مبنى على هذا المذهب وصار الكلام حينئذ ان المراد من العلة بالذات الفاعل القريب سواء كان هناك كلاً وشروط لم لا ونلفظ بالذات اذا استعمل مقابل

زال عنه الازالة وبقي الاتصال الى الحد فهو متضمن في حال الوصول من حيث الازالة وجود من حيث الاتصال والثالث انه لا حاجة في الدليل الى الترض لليل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك من ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللا وصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك ان آتاه الوصول وان الا وصول وبشئهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبني على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من الترض لليل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقسمة القائلة بان الميل آتى ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لاحقاً في انه يستمر ويحي زماناً كالحركة فلا يجوز ان يكون الميل زمانياً كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانهما وان وقعاً في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وخاصتها ان اردتم بمرآكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو م وان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلوم وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد شوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يق الميل الموصل فيه مادام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله مادام في الهواء كان منزلاً مقرباً وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موثقلاً ويبقى مادام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابها ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المتحرك الموصل والميل الثاني فم وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والاخر مجرد عنه وهذا لا يتأتى في الحركة الموصل وجوابها ان من الدين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل التخصي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسر اوضاعه بنا دنا في ثقله حركته عليه حتى

بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجسم واما الدواء فلا نسلم انه فاعل ﴿ انزلناه ﴾ لاحداث الكيفية الملازمة من حيث انها ملازمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية ولما فاعل تلك الجهة فاعله هو الطبيب الخافي بل الواجب تعالى هذا ويحكي تقريره ان الميل على ان العلة الطبيعية لشيء يصدر

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل عللة العلة عللة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للانطفاء موجب
لموت فاختلال الاعضاء ﴿ ٣٨٧ ﴾ موجب موجب للموت وذلك امر ظاهر البطلان لان اثر العلة البعيدة لا يصل

الى المعلوم على ما هو المشهور قال (الشاح)
كانه من عرف البارديا بشي) اقول
الصرفي ذلك ان المشتقات تنقسم الى
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا
للمركبة لذاته اى حقيقته لا بالعرض
لان الحركة وصف للجوار والمحرك
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو
موضوع حقيقته للحركة فالبادي
مع قطع النظر عن انتسابها الى
موضوعاتها لا يتصف بكونها بالذات
او بالعرض والحاصل ان الموجد
من الحركة في صورة تحريك السيف
ليس الاشخصا قائما بالسفينة الان
نسبته الى السفينة كانت بالذات
يعنى ان السفينة لذاتها متصفة
بها وان نسبته الى الجالس فيها
كانت بالعرض بمعنى ان جالسها
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة
اخرى قائمة بالجالس سمي حركة
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتباري
من جهة اى كونه بحيث سفينة تحركت
ويظهر عند هذا وما ذكره
من الظبائر جعل افادة ما ينبغي
في كلام الشيخ على المقادير ينبغي
للتخيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظيره والا فافادة يمكن انتسابها
الى ما هو فاعلمها حقيقة والى ما هو
فاعلمها بالعرض وليس مثل هذا
البرودة بل مثل التبريد الذى يجري

اثره ولا يشك ان يدنا بفرك بالشادية في جهة الغزل فلو سكن الجرحوب
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعاً وتاسعها ان الحركة لا تنحصر
في الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذى هو مقابلها
منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الجرح المقصور في الهواء كان سكونه
اماطيبيا واراديا و هو طر الاصلية واما قاصر ياولس كذلك اذا قاصر
عنه اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الملبين هو سبب وجوب
السكون كما ان امتناع الخلافة يكون بسبب الحركة التخلية قوله (ولحد اع
من التغطية) لما كان الدعوى وهى ان الحركات المختلفة يتمتع ان يتصل
من غير تخلل سكون عامه يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم
او كيف او وضع كان الاول ان يبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية ففى تنهى الى تلك الغاية
فهى فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود القطعة لان البيان في الحركة
الايضية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عجمها قوله (واعلم)
وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف
للمركبات بل هو محمول عليها فلو قال وانما جعل على الحركات كان اظهر
وانما جعل عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هى الحركات الشبهية
المقطعة والحركات الشبهية المنقطعة واصله الى حدود من المسافة بالضرورة
اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما
توجد الى حد وتثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذى توجهت
اليه الحركة وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل ببيان
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا
انتهت يكون انتهاءها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداءها
في آن آخر وبين الاثنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة
بالاخرى هو ان انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تباينهما
فقد بان لك ان المراد بالحدود في قوله هى التى تفصل حدودا حدود الحركة
وهى نهاياتها وانقطاعها كما حرج به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهى
التي يقع بها الوصول اى وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

فيه بالذات وبالعرض فأنزل (قال المحققان فان ترك الحسن لا يجب ان يكون فيها) اقول فيه فظهر ظاهر لانه
لا كان المتعرف موضوع القضية الثانية احد الامرين اما وقع ذلك او عدم حسن ذلك فندم استلزام ترك الحسن
لخصوص فيجوز الترك لا بدلى على في التلازم لجواز استلزام لا يجد الامرين وهو التحدير المشتمل على الحق

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين
وينبغي ان يحتمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل تركه ما لا يحسن تركه ليستقيم
الكلام (قال الشيخ) ان يمثل النظام السلكي في علمه السابق الخ ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على

وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفضل هي منقطعة
فهو عكس المقدمة لذ كونه اى الحركة الواصلة الى حد من حدود
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه وله انما ذكره لان قوله
هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط والنتيجة على
ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية
ما في السبب ان فرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى
ينقطع تلك الحركة وينتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لابقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس
نقيض العكس وابت شرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف
ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وما ذلك الا تناقض محض قوله (واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان لا يصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد
الاستدلال وهو عذبان والاولى ايقال انه جواب لسؤال ذكرنا في الميل
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الا ان الثاني) لما كان حاصل الدليل انه هنا
آتين آن الوصول وآن اللا وصول وبشهما زمان السكون وفرغ من اثبات
الآن الاول شرع في اثبات الا ان الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل
كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والقاسر
وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان ازوال الوصول
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الاتصال ولما سئل ان يزول حل
المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ انه يزول عن
كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فله هنا على الطبيعة يتناق ذلك
ولهذا حل الامام المحرك الموصل على القوة الطبيعية فان القوة الطبيعية
في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة
والآن الذي تصبر فيه غير موصلة غير الا ان الذي تصبر فيه موصلة
فينهما زمان سكون وقد صرح ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول
الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدام الميل
بالزوال والوصول عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يتمتع ان يوجد

طبق كلام الشارح مبنى على ان
علم الواجب بالمكانات ليس بمحسورها
عنده بل بارتسام صورها في ذاته
تعالى اوفى بمجرد آخر على ما سيجي
في محط الجبريد ان سبق العلم بحضورى
على وجود العلوم وحضور ضمير
منصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ
ان الحكماء المتفكرين ذهبوا الى ان
مفوض الوجود في العالم هو الله تعالى
واما العقول وما عداها هم فمفوض
الاتان والشرائط هذا فان قلت
العلم تابع للعلوم على ما هو المشهور
فعله تعالى يكون زيد موجودا في
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا
موجود في هذا الوقت لا بمخالفة
فلو حال كونه فيه بعلمه لزم الدور
قلت تبعية العلم للعلوم كونه ظلاله
ويعتبر مطابقتها لانه معلول له
متأخر عنه في الوجود كيف والصلح
قد يكون متقدما على فعلومه زمانا
والتقدم زمانا لا يكون معلولا لتأخر
فان قيل لو كان علم الواجب علته
لحدوث الحوادث المستندة اليه
ومن جملتها افعال العباد وفاعله
علته مستترة فيلزم الاجلله ويشكل
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب
علته لحدوث الحوادث المستندة اليه
وافعال العباد عند الشيخ مستندة
اليهم لا اليه تعالى وسيجي لهذا
اجوبة اخرى في محط الجبريد (قال

الحكايات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء (القسر لجواز ان يشغى الجسم السكون بالطبع) ﴿ في ﴾

اقول بالطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضى سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا ادخل وطبقة
لا بد من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرج القامير عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الموضع كان مخرجاً اليه طبعاً

لولم يكن هناك قاصر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد صرفت امتناعه وزوال القاصر وان كان متعافى نفسه فلاشك في جوازه نظرا الى ذات الجسم الفلاني فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال فراده اما ﴿ ٢٨٩ ﴾ ان يكون جزئيا او كليا اي جزئيا فقط فلا ينافي ما يحكي من اجابات

المراد الجزئي ايضا والظاهر ان يقول هكذا فراده اما ان يكون كليا او لا يكون كايا اصلا والثاني محال بما ذكر (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يفضل او يظن) اقول لا يخفى على المتصف انه يجوز زوال الظن الفاسد فيقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضا عدم تيل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث الغور في سعيه (قال المحاكات ولكنه منقوض بالمراد الكلي) اقول يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذ لم حصل الكلي فافان تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي كان متعديا بتعدد تحصيل جزئياته فتصير كل جزئي يكون تحصيلها لذلك الكلي فتأمل وثانيهما ان انسان يقول المطلوب في صورة ان يكون مراده كليا هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال لعل المطلوب في صورة ان يكون مراده جزئيا مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية في نحو التعقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة للملاحظة تلك الجزئيات واما تحصيل الامور الغير المتناهية مما ثبتت كوجدها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت مغضلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لاننا نقول غيبت لم يكن المراد بمجموع تلك الجزئيات بل حيث كان المراد جزئيا واحدا فاذا حصل اراد جزئيا آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال ولما يكون كذلك لولم يستعد بواسطة تيل ذلك

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلذلك لم يقل ثم يتقدم في جميع زمان مفارقة المحرك من الحد وذلك لان الحركة الموصلة موجودة في آن الوصول ثم زوال الوصول اما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية اما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لا يجمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه الوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آتى لان الميل الموصلة موجود في زمان ثم صار غير موصلة في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الآن لا يجوز ان يكون لأن الوصول ولا آن الا الوصول لامتناع ارتفاع التقصير ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لان السبب الموصلة في زمان الوصول موجود والثشي الموجود لما يرد عليه ما يعدمه لم يتقدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فلم يطرأ الميل الثاني لم يتقدم السبب الموصلة وحدث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان الا الوصول بل في طرف زمان الا وصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه الا الوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا غارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك اندارت الحجة ثم هب ان السبب الموصلة موجود في زمان لانه لم انه يتقدم اذا صار غير موصلة فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم يتقدم فلم لا يجوز ان يزول الا يصل الى ايضا ولا يتقدم فضلا عن محاولة سبب عدمه سلكه لكن انعدام الثشي كما جاز ان يكون بطرمان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولا امتناع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان الا يصل الى الذي هو معلوله اصلا معه وايضا كفي ان يقال الا وصول آتى لان السبب الموصلة موجود ولا يتقدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه الا الوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقتين احدهما ان يقال ان الوصول اما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آتى فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لا يجمع

الغير المتناهية مما ثبتت كوجدها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت مغضلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لاننا نقول غيبت لم يكن المراد بمجموع تلك الجزئيات بل حيث كان المراد جزئيا واحدا فاذا حصل اراد جزئيا آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال ولما يكون كذلك لولم يستعد بواسطة تيل ذلك

المراد لا يناد جزئي آخر وهو جرا الى غير التهاية (قال المحاكات الثالث ان المباشر لغيرك السبعة لا بد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان مباينا له ، منفصلا عنها فكانت حركتها قسرية لا ارادية (قال المحاكات ان المباشر لغيرك السبعة هو النفس المطبوعة بتدنه وان ٢٩٠) الطاهر الجرد عن ماديته التي

يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للغيرك وعلى هذا يظهر مخالفتها لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة النابعة من ارادة كلية بتصورها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهه ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جماعية يجوز ان يكون نحو محال بناء على ظن او تغلب فاسد من فاجاب بان الارادة الجزئية النابعة من الارادة الكلية التي للصور المحركة عن الفواشي المادية لا يكون نحو محال بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فاما مل (قال المحاكات امكنتك دفع هذه الاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قبان يقال لما كان حركة الفلك ارا دية فراه لا بد ان يكون مشوقا وحشيد اما ان يكون حركته لتبل ذاته اوصفاته او شبهه والاولان باطلان فتدبر ان يكون لتيسل شبهه ولما كان حركة الفلك ازيلية ابدية فلا بد من ان يكون المشوق الذي يطلبه بالحركة التشبيهي به ذا كمالات غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالتفكير فلا بد ان يكون متعلقا بهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي

الميلان بل ان آخر فيكون بين الاثنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان الوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن الوصول فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يخرج الى اثبات الاتصال وان اثبت بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلى بل يكفي ان يقال ان الوصول ليس ان الوصول والالكان الجسم واصلا وغير اصل في آن واحد وان محال قوله (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لماذا ذكره ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلى وذلك انما يكون لو اثبت الميلى لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان الوصول آني فرجع الى الحجة بتجش من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلى المختلفين لا يكونان بمعنى الاجتماع لذاتهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالبيان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ زوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات يعني عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال آتيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزم للميل الثاني فيكون ذكره كذره لا سلبا وكفى قوله (لان سبب الحركة اعني الميلى معدومان) لغائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان لكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يصحكون الميلان معدومين والجواب مامر من ان السبب المحرك الموصل انما يسمى مبالا لانه بعد من يل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي بوجود السبب الموصل لتقابر الاعتبارين قوله (والا لصار الآن زمانيا) لان الآن اذا تقدم شيئا فتبنا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آتيا قوله (لان هناك قسما ثالثا) فان الآن حد مشترك بين زمانين فاذا اتى الزمان الاول بطرفه فقدم ذلك

ذكرت في الدليل لا بطلان محسوسه لكن هذا جواب بتغير الدليل نعم يمكن ان يقال في طلب المحسوس انما يغلب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون مشاؤه قوة شوقية شهوية واما لدفع ركد لك ومنشأه القوة الغشبية والحيا صل ان طلب المحسوس ايا يكون ونحوه مجردا ان يكون حيد مع

حرادا وما ذكر من المعرفة وغيره اقل قيل الاول لانه معرفة المحسوس والتشبه به ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت في دفع قوله ومن الجواز ان يكون لفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا يقوى على هرب بركات غير متناهية وسبغى وان المحسوسات متناهية لجرى بان برهان التطبيق لعنف في الترتيب بينهما من جهة الترتيب بين حركات ٣٩١ التوجه اليها قلت القوة الجسمانية الله وواسطة في الحركة لا تحركه

والدليل انما قام في الثاني دون الاول وما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المشبه به بان كمال فلكا آخر كان هركا وينقل الكلام اليه ولا يسلسل وان كان من العنصرات نزم استكمال العالي بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجواز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل ما مر آتفا وهو ان ذلك المشبه به الذي كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متصفا به ان كان فلكا آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جميعا عنصريا او باكمل فيه والا لزم استكمال العالي بالسافل وكذلك لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكي اذ لا يكون لتفسيرها كما لا تغير متناهية لاعلى سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو البدأ الاول بان الحركات المختلفة بالترتيب لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة باختلافه فاعلم ان قال المحاكات ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها القلبية ويكون ساكنة وبعضها يتعين لكونه منطقة ويحرك بحركة سريعة وما هو اقرب الى المنطقة

للاتان واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا يتخالف في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا او اما قوله لا يستحيل ان يتصل الشيء بصفة في زمان ويكون في الا ان الذي هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الا ان وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والالكان للاتان ان آخر قوله (كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما مع) لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معاوانه محال قوله (واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الا ان المعروف انما يحصل دفعة) لو استدلل على ذلك بان وجود الشيء اوعده على التدرج غير معقول فلم يكن عدم الا ان على سبيل التدرج بل يكون دفعة وفي ان يلزم تالي الا ان فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدرجي ان يكون دفعا كما صرح به الشيخ ولو استدلل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدرجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نعلم ان كل حادث يكون لحدوثه ان يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمته حصوله فليعلم ولكن من اين يلزم تالي الا ان قلت قوله (اقول على الوجه الاول) الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج اولا ومعنى الحصول على التدرج حصول ماله هوية اتصالية تمتع ان يقع الا في زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الاحصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدرجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لاعلى التدرج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الا ان لا في الزمان او الحصول

ويكون حركته سرعيا بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استداها الى طبيعة الفلك او هولا لان طبيعة الجميع وهولا واحد فلا بد من استداها الى الاراض والتشبه بمشوقه نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا منحرا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة فاعلم هو صككة الحركات واختلاف احوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار غاية الامر انه اعتباري يقتضي

في نفس الامر بناء على انه منشأ انزعاج في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل اما هو بحسب العرض
فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستند الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهوى فكذلك اختلاف
احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند ﴿ ٣٩٢ ﴾ الى الشخصيات الوهمية لتلك

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول
في الزمان لا على سبيل التدرج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الاو ذلك
الشيء حاصل فيه ككون الشيء مفهرا كان هذا لا يصدق على الجسم
في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن
يفرض من آتات زمان حركته والتثبيل بالالا وصول يشاق ما تقدم
من ان اللا اتصال واقع في الآن الفاصل زمانا بخر من قوله في الفأدة
فان ككون الشيء غير موصل قديمة في آن كما يقع في زمان فلا فرق
بينه وبين الكون والتزيع والتثبيل فانها قد تحدث في الآن وتستمر
وقد ظهر مما ذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان
الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابل له ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا يخصص في الحصول
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والاخر حصول في الزمان
لا على وجه الانطباق بل على وجه وجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان
فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين
الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون
دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان
الذي بعده وما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط
غير ان النقطة انما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقما فيه فكذلك الآن طرف للزمان
ومع عدم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرر جواب شبهة
الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء
متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان
شيء واحد هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منقطعة عليه
او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل زمان بل في بعضه قلنا لانهم هذه
الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقم ولم يحصل جزء من الحركة

الاجزاء بل يقال لكل مجزها ونعتيها
الوهمي بنفس تلك الاحوال
(قال المحاسن مائة لكن لانهم
ان اختلاف تغير يكات النفس للاهلاك
بواسطة اختلاف الاعراض لا يجوز
ان يكون بسبب اختلاف في القوة
والضعف) اقول لو كان سببه اختلاف
التفوق في القوة والضعف لم تشابه
الحركات وعدم اختلافها الا في القوة
والضعف كالاختلاف في الانشعاب بها
على ما مر في اشرح حيث قال والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات
في الجهات والافطاب وان اوجب
قصور فانما يوجب ضعف المنسبة
من التشبه اذ لا يتخالفه (قال الشارح
وذلك لان ككل قصد يكون
من اجل المقصود فهو خاص وجودا
من المقصود) اراد ان كل قاصد
من حيث انه قاصد يكون انقص
وجودا من مقصوده اي مما يحصل
مقصوده منه لان كل ما من اجله
اي اجل القصد فيه والفرض منه
شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر
المتفاهد من حيث القصد ولا يجوز
ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص
بان يكون الاكمل يستكمل
بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام
بهذا التوجيه اذ اولجنا على ظاهره
يرد عليه انه يلزم ان لا يحصل شيء
بالقصد فيلزم في الفاعل المختار اذ
الدليل جار فيه بعينه (قال المحاسن

وهذا انقص وان ساء الامام مقارضة) اقول حل كلام القول على انه نقص اجبال ولهذا ﴿ فيه ﴾
اورد عليه النع حيث قال ان منع مانع الخولا يقتضي جلبك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل
فلاورد عليهم لا يصلح للنقص الاجبال اصلا ولا للمقارضة الاصطلاحية نعم يمكن حله على المقارضة التقديرية

الى بصير كلام الشيخ معارضة لو استعمل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبنى عليه والظاهر ان ما ذكره منع وما اقتضه على الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجويز السكون على ذلك مع ﴿ ٣٩٣ ﴾ تسليم ما ذهبوا بحيث حصل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون

فيه لكن صدق هذه القضية بانفسه الجزء من الزمان والحركة لا بانفسه الحركة واعتراض على الحقبة المبنية على الميلين يمنع وجود الميلين ثم يمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم تجوز وجودهما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الاثنى في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجوز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما ان لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الافتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يعلت الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل فيه بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف مسوى ذلك الا ان يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الاثنى في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك لعدم فلا يلزم وجود اثنتين فهذا الوجه بالاعتراض انفس على ان التقصير عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاطاحة بما مر قوله (ونفره ان كل حركة في مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود ينهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان واما الحركة التي لا يختلف فهي اما مستقيمة او مستدرة والمحصرة وع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستدرة اللهم الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه قوله (وما ذكره الشيخ في الشفاء) وهو ان الحقبة لا تنصير صحتها ان بدلت لفظ المباني بالاماسة فغير متاف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال لو بدلت المباني بالاماسة لم يتم الحقبة فكيف يتم اذا بدلت المباني بالوصول اجاب بان تمام الحقبة بالوصول اذا ثبت الميل الثاني وعدم تمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغير لاثاره في المعنى قوله (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية) المطلوب ان القوى الجسمانية يمنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في الصفة فلانها لو حركت جميعا ظاهرا ان يكون بالقصر او بالسطح وهما محالان اما بالقصر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال

المدكور لا يسلم عليهم كقول ﴿ ٥٠ ﴾ فرض الفلك اقتبسه الذي لا يحصل الا بالحركة فصالح حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ تجويز السكون على اتفك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى فرض الفلك في اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبيه به منهم بل ذلك بما يسلم منهم فيه على اصل عدم

المدكور لا يسلم عليهم كقول ﴿ ٥٠ ﴾ فرض الفلك اقتبسه الذي لا يحصل الا بالحركة فصالح حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ تجويز السكون على اتفك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى فرض الفلك في اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبيه به منهم بل ذلك بما يسلم منهم فيه على اصل عدم

في الجوز المذكور فالحكم بالتسوية والجوز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبه لافي نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من نفي بزم لا وافي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم البني على ذهبهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من النصير الى الاصل المذكور والتسوية بقوله ﴿ ٢٩٤ ﴾ والله المداينة الى آخره.

وعند هذا ظهر انه لازمة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فلا بد ان يكون استمرار انفصال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفصال خيال الفلك وهو فتنشع دوام حركة الفلك) اقول لا ينبغي ان ماذكره سابقا من ان الحركة محصلة للكمال لا يقتضي تقدم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المغاير وقدم مرشح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال فهناك اربع سلاسل متصلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره هنا يدل على بان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فينبغي تناقض والجواب بان حصول كل حركة متعقبة على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى متعقبة عليه كما مر في بقية النمط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان العلية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الآخر باعتبار الاستمرار والدوام فظا هر الفساد لانه قد نقرر ان علة الحدوث هي علة البقاء والاستمرار (قال المحاكمات والافسارم القرصى لو كفى لم يكن الحركة المدركة متساوية) اقول الجواب ان المراد الا انقسام بحسب

لانفال هذا الدليل بما ينم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية الفاسدة ازالة وهي تحرك جسمنا من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لاشك في امكان التحريك من البدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن ان تحرك جسمنا وبعضه من مبدأ مفروض وحينئذ يلزم التساوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تماثلا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان يتقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والقصان حتى يتقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو مجموع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطء كما كان حركة الملاك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثابت مع انها غير متناهية وتقرر الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا مجرد التساوت في السرعة والبطء اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسمنا آخر كمال زمان حركته غير متناه لاننا لانفي بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسمنا اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتساوي فيلزم انقطاع الاول قطعاً واما في العدة فلا فها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسمنا يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تنهاى القوة في العدة واذا حركت جسمنا اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله (فاجاب بان المحكوم عليه هنا) اي الحكم هنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزاء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت والسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيت له رومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمهم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لانه من دليل وان زعمهم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال طاد الاشكال وكان مراد الامام

الفرص الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب القدر وهذا بخلاف حركة المدركة من وتوضيحه ان المراد بعدم تنهاى حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المقروضة بالتساوية كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقبدارا غير متناه

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزلة الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والركب من المتعددين الغير المتناهية اذا كان انقسامها اليها على سبيل التناقص لا يلزم ان يكون غير متناه على ما ذكره الامام في مفرجه وقد فصله بعض المحققين ﴿ ٣٩٥ ﴾ (قال المحاكات وفيه نظر لاننا لو فرضنا حركة قوة) اقول .

في الجواب ان انصاف القوة بالزيادة والتقصان انما هو باحدا الاعتبارات الثلاث واذا اعتبرت من حيث هي فلا يتصف بشئ منهما والحاصل انهما يعرضان الكم بالذات وما عدا ذلك انما يتصف بهما بالعرض وبواسطة ما هو كم بالذات اما المتصل كالزمان اى المتصل وهو العيدواذا عرفت هذا فنقول ان اراد بلزوم كونه القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم كونهها اقوى منها في الشدة فمضجرة لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى منها في المدة فانتفاء اللازم غير ممكن اذ لا معنى له الا كون زمان حركة القوة الاولى ازيد من زمان الثانية وهذا مما لا شك فيه (قاله المحاكات فحين نعلم بالضرورة ان اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف هي لم ينقطع حركتنا) قول فيه نظير ظاهر لاننا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا وقفت على خط مستقيم ثم انقطعت عنها الى جهة اخرى بحيث يمتنع زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى بخلافه للثانية في الميل وفي الجهة فلا يكون مقدورين متصلين فيكونان حركتين مختلفتين اذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا فممكن ان يقال الحركة الحاصلة فلفظ الزمان لظهوره كحركة دورية كحركة انعطاف الجواله بان يتغير المركز بهذه

من قوله انهم يستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قرناه لكن سهل في بابه فان الاستدلال بالعكس فاننا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المنصور طبيعية عاتقة عن التحريك انفسرى وكما كان المعاقب اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاضل في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان النسخ ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج اذ زيادة والتقصان في الوهم وصرح بانه في المدم قابل للزيادة والتقصان وبان ذلك لا يناسي كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا ففهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والتقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم المتناهي وبالكثرة والعلية كما متناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فتنبه لانتفاذه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد حركته ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يتقبل الزيادة والتقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده وتقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والتقصان لا زدياد الحوادث كل يوم وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزداد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والتقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والتقصان

الحركة من جهة الى اخرى وعن سمت الى سمت آخر من دون ان يتحدث الزاوية لكن في مسودة تخفى الزاوية لاشك في تحقق اختلاف الحركتين (قال المحاكات فلا متناع اتصال الحركات المختلفة من غير تحيل الكينات) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فلما يتم اننا كل الحركة واحدا واما ان كان هناك بعض كانت

في آتية هذه الحركة احداهما فحرك الآخر فلا يلزم نحن اوجب به مستند لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة
لاختلاف الموضوع وذلك بقدر في اتصال الزمان فانه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الآن
متصل واحد بل فيه مركب من قطعات كل واحد منها مثل لقمة ﴿ ٣٩٦ ﴾ نعم لا يمكن تركب من اجزاء

غير قابلة للقسمة تقول بهذا ثبت
لجتماع كون الحركة الحافظة
لزمان مختلفة مطلقا سواء كان
هناك محرك واحد او غير كان
متحد فمعي غير حاجة الى التمسك بان بين
كل حركتين مختلفتين زمان السكون
مع انه لم يثبت على ما سطره (قال
التصايفات فان لم يحصل لم يكن ما
فرضه زمان الوصول) اقول
فيه نظيران من قال بان الوصول زماي
كان محققا عنده موقوفا على مرور
الزمان ولم يكن عدم تحققه نصف
فلكا للزمان محذور اعنده فالصواب
ان يقال لما كان الوصول يحصل
عند اتصال الحركة كان آتيا
بالضرورة (قال التصايفات فربما يلزم
السكنات في مثل تلك المسافة
كما اورد الشيخ الخ) اقول ههنا
يبحث لان سكون الحدود بالفضل
في الصورتين معنى على ان اختلاف
الاهراض الغير الفارة كافي في النقض
الاول تام على ان التماس من الاهراض
الغير الفارة محكما في النقض
الثاني بوجوب الانقسام والامتناع
في الخارج وقد عرفت في اول
الطبيعات ما فيه ومع ذلك فبره عليه
ان يلزم مع ذلك لكن تجاريا في حدود
المسافة على ما ذكره الشارح في النقض
الثاني لان التماس في كل آن بعد
آخر فينضم للمسافة كما في الصورة

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم
التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال
في الخارج فكذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واهل ان الطبيعيات لها
كانت محسوسة وحكم لوهم في المحسوسات صادق فالقسمات المذكورة
في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب
نفس الامر وان كانت وهمة كما في مسألة تناهي الابعاد والجزء الذي
لا يتجزى وغيرهما قوله (مقدمة) اذا كان شيء لا يتحرك جسم ولا يمتد
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما ما يكون قبول كل الجسم
للتحرك مثل قبول بعضه لعدم الممتدة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون
الا من قبل الفاعل اعني القوي وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي
بين اقوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها
مجزئة بجزئتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم فوته الطبيعية
حركات غير متشابهة وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ
واحد فان كان حركات البعض غير متشابهة وحركة الكل اكثر وقع
التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متشابهة يلزم
تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل
الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل
الى البعض نسبة التناهي الى التناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة
التناهي الى التناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متشابهة هذا خلف
قوله (اكنى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصود) هذا
البرهان كما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية
فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزمه ارادة اصلا
فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله (فالقوة الحركة لله غير
متشابهة) ثبت ان في الوجود حركة غير متشابهة وانها دورية والحركة
الدورية هي المساوية فالقوة الحركة لله غير متشابهة والقوة الجسمانية
متشابهة ينتج ان القوة للحركة لله ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة
امامعلا وهو المطلوب انفسا والفس المفارقة انما تحرك جسمها لتصل
الكلمات اللاحقة بها وتصل الكلمات كما لا يكون من موجود يكون

الاجل ويصعبنا بغير في النقوض القول عن الامام والتفرقة تحكم بحث ثم اقول الزمان ﴿ الكلمات ﴾
السكون في صورتي التخصيص على ما نقله عن الشيخ مكررة صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان محركا فحرك في سطح
يصل واحد كان كذا. اي هو يكون تلك الحركة واجبة متصلة لا يتخلل بينهما سكون اصلا ثم اذ صبح بهضه فثبت

اذا تحرك فيه يلزم تحلل السكون (قال المحاكات احدى ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدور عن جهة مساهلة)
 اقول لا يقتضي على احد انهم كثيرا ما يستندون الاضلال الى الالات بالصدور عنها (قال المحاكات فيكون في طرفه
 ذوال الموصول ذلك ﴿ ٣٩٧ ﴾ لتحقق علته وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان ذوال الموصول

حارة من المفارقة وهي لا تحصل
 الا بالحركة ومرار الزمان الا انه
 لا يمكن تعيين ذلك الزمان لان كل
 زمان فرض فلا شك ان المفارقة
 حاصلة في ثباته والحاصل انه لا يقتضي
 ان كان هذا للمفارقة مبتدأ بان كانت
 المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله
 ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بقاءه
 على ان ليس لها اول حقيقي لان
 مسبوقيتها بالعدم ضروري اذ حين
 عدم ابتداء الحركة لا شك في انه
 لم يحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف
 المفارقة على مرور الزمان ان تكون
 المفارقة امرأ تدبر مجببا متطابقا على
 مجموع الزمان متقسمات انقسامه كالحركة
 بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل
 الحركة التوسعية فانها مع كونها
 غير متسمة امتداد المسافة موقوف
 تحققها على مرور الزمان والحق
 ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع
 الحركة كان آتيا والوصول لما كان
 حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن
 لا مثل الحركة بمعنى القطع المتطابق
 على الزمان بل مثل الحركة التوسعية
 واذا ثبت ان السلا وصول زمان
 فلو كان الميل حلة موجهة اتي
 مستلزما سواء كان فاعلا مستقلا
 او جزا اعبا على ما يبنى عليه كلامه
 كان زمانيا ايضا لا محالة ثم لا فرق

الكلمات حاصلة بل العمل وهو العقل فالقوة للحركة للسما مفارقة عقلية
 فان قلت ان اواد بالقوة للحركة للسما المباشر للحركة الذي يصدر عنه
 الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من
 دلالة فتقول الدلالة عليه عدم تنامي الحركات لان عدم تناميها ليس
 بمقتضى ذات القوة البادئة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن
 القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب
 ان يكون غير متناهية الاكثار والاستحصال صدور الحركات الغير المتناهية
 عن القوة الجسمانية بحسبها فلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم
 رد ان يقتل الدليل لم يدل الا على ان الجسم المعاوي مضرك بالحركة
 الدورية واما ان كل محرك بالحركة الدورية فهو جسم مساوي فهو
 من باب ايهام العكس ولم يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك
 بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واسلم ان المطلوب من هذه
 الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السعلوية قابلية
 العقل والا لم يتجوز في بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا ان
 الحركة الدورية مساوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر
 من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات ثبات الافلاك واستنتج ههنا عدم
 تنامي القوة للحركة له قوله (وهو يعمل ما اشكل على الفاضل الشارح)
 لما ذكر الشيخ ان الملاصق للمحرك قوة جسمانية والعقل محرك اول
 اهتض الامم بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن
 القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو الملة وان صدرت عن القوة
 الجسمانية لم يكن العقل حلة لها والجواب ان العقل حلة فائبة والقوة
 الجسمانية حلة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجال شتان
 الاول ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله
 والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك
 المحرك العقل لا جاز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن الغير
 والامتثال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركته بل محركا
 للفلك على سبيل التمشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثه بعيد
 عقلي يحرك على وجه الشق وقريب ملاصق بالحركة ووسط وهو نفس
 مفارقة عن المادة متطرفة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

بين كون الميل الثاني حلة للوصول وبين كون الميل الاول حلة للوصول فلو كان في الشهوة الاول حلة مستلزما كان
 في الشهوة ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف الموصول عن الملة الموجبة فاعلم ان قلت لما كان الميل حلة للحركة على
 ما قرر فلو كان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المعلق على حلة قلت كل ان يفرض بعد ابتداء الحركة

ينصف الحركة والميل الحرك كما لا يمكن فرض أن ينصف فيه الحركة ولا يكون حاصلة قبله فكذا لا يمكن فرض أن ينصف فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا فيه وتقدم الميل على الحركة انتهى بالذات لا بالزمان والحق أن اريد بالميل ما يجد او يغرب بالفعل فلا يفتك من الحركة ويكون زمانيا مثلها وان اريد من شأنه ﴿ ٣٩٨ ﴾ ذلك كان منصفاً عند كون

الجسم في الجيز الطبيعي مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكات ههنا (قال المحاكات اجاب بان ليس كالحركة) اقول لم يرد في الجواب على امارة ما او رد عليه السؤال (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان الجبر اذا تحرك الخ) هذا محتسب حسن يدفع به ما اورد الامام في الفتح الثاني على الشيخ حيث حكم بانه لا ينصف الميل حين وصول الجسم الى الجيز الطبيعي بان الجبر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد تحس ميله (قال المحاكات وفيه بالفعل انتهى عنه) اقول انما يلزم انتهى بالفعل او اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه معدوم من بل للحرك وحيزه كان زمانيا لاحالة بل لابد من ان ينسب اصل القوة كافي الميل الموصل وحيزه امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان الحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير حوجبة لتوجه الى جهة وانتهى من الاخرى حين اجتماع القوتين كما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين وانتهى عن مقابلهما بالافضل وذلك غير محال (قال المحاكات فلا شك ان يدنا بفكره بالمشايعة في جهة الزول) اقول يمكن ان يقال لم يلزم الوصول للطافة غير محسوس وقد نقرر هذا الاراد في الشهور بان الحرك الرمي الى فوق حين نزول

كلية وجيزية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها الضمنية هذه القوة الخفية فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم قوله (ونبه على الجواب) اي لاننا ان المبشر للحرك السواء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتعدد عن العقل المتفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفصل بحسب ذلك اتصالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول بتعدد الامور من المتفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصريح بان المصادر عن تلك الحركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فينبغي تناقض ببيان ذلك انه اذا صدر من تلك الحركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدودا فيختل لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانية ان الغير يكات لاعلى سبيل الاستقلال صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لاعلى سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسماء لاعلى سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبهذهها تحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستند بعض القوة لتلك الاتصالات الواردة على جمع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعند هم ان الثابت لا يكون حلة للتحرك لامتناع تخلف الطويل عن الدالة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجوز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانها لوجا صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجمعية العقلية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر القوي وحيزه لا يمكن القطع في شيء من القوي الجسمانية بانها لا تنهي على اعمال غير متناهية قبله وحيزه

الجلل كان يسكن الاحالة ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يحركه بحركة الجبل يمنع ﴿ اشارة ﴾ وصولها اليه ولله لهذا غير الاراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع باننا انما جيل وفرصتنا ان وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فليزم سكون الجبل بهما قد دفع قارة بما فرض

حركة جبر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل فيجب ان لا يستلزم استنساخ في المقاومة واقول فيه نظر ظاهر
لان مقاومة الصخر العظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً او قليلا وثارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل
ايضا مستبعد فتأمل ﴿ ٣٩٩ ﴾ وقد يجيب عن اصل السؤال بان السكون آتى والحركة زمانية وذلك

كما ترى بل الحق في الجواب
ان يقال الضرورات الطبيعية
قد تجوز الامور المستبعدة كما في
امتناع الخلاء بالحقيقة سكون
الجبل لازم من ذلك لا من قسوة
الحبة والمحال هو اثباتي دون الاول
(قال المحاكات فلو قال المحاكات
على الحركات كان اظهر وذلك لانه
خبرها بالصفة ولا تمتلئها) وانت تعلم ان
المرا دليس هو الوصف انتهى (قال
المحاكيات نعم انقطاع الحركة لا يكون
الا بالوصول الى حد من حدود المسافة
واذا لم يكن هو الحد الذي توجهت
اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع
اليه الحركة بالوصول اليه يصدق
عليه ان الحركة متوجهة اليه
في الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة
متوجهة اليه قصدا وبالسنت
او المراد من التوجه المعنى الاعم فلا
مساهلة (قال المحاكيات والفائنة
ايه او اقصر على انتهاء الحركات) اي
لم يذكر معه ما يدل على انتهاء الحركات
على ما يشير اليه والحاصل انه لم
يذكر حديث الوصول والميل الموصل
والمراد بالمقدمة المذكورة في قوله
فهو كمنس المقدمة المذكورة ما ذكره
اولا بقوله وهذا ليس بسان فائنة
تلك المقدمة قوله واي تفسير لتلك

اشارة الى هذا الوجه اي وحين اذا جاز صدور الامور المجددة في النفس
الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه
ليس مستكمل والتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى
يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احدتهما معد لفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الوردية على القوى الجسمانية والاخرى
سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة
عن العقل وتلك الحلال الانفعالية تعد لها لاصدار حركة لاحقة وهذا
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به ونحسنا
قطعة قطعنا ثم نحسنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة
لتعجيل وهو انفعال وكل تعجيل له حركة لاحقة قوله (والحرك المتحرك
يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شيء محركا ومحركا فهو من حيث انه
محرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
وانه محال وان كان محركا غير ذلك فذلك المحرك ان كان محركا يلزم احتياجه
الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير محرك فالاولو ذلك المحرك هو
المبدأ الاول والعقل الاول وما عداه من المحركين محرك وهذا الذي حلهم
على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور الطبيعية لانهم لما ذهبوا الى ان
ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك محرك اما بالذات او بالعرض
والنفس والعقل ليس بمحرك بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك
الافلاك فانحصرت محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لان لم ان كون
المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا محركا من جهتين
فان القوة محركة من جهة انها تفعل من العقل محركة من جهة انها حادثة
في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها ومحركا للمحرك بالعرض هو محرك
المحرك بالذات لكن محرك المحرك بالذات اعنى ذلك هو تلك القوة
فيكون محركا من حيث يصرف بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة
العنصرية محركة محرك بالعرض وليس محركا بالحركة العرضية الا
ايها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حلهم على الاكتفاء
مقدما على الاعتراض الا ان ذكره بعد التلخيص لما كان فيه نوع استهتار

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي
التي ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي
التي يقع بها الوصول الى الجبر والمساواة من جهة ان المبدأ جمع معرف بالأمم فيفيد انحصار جميع افراد

في الخبر والخبر مرفوض في خبر الفصل في خبره على منها استقر الخبر في المبدأ والمساواة من بينها اللوجين الكليتين
اللازم من المحصرين وأشار بقوله لكن من إبطاله أن كلام الشيخ قابل لتوجيه بأن لم يكن المفهوم مراداً منه
لان دلالة العبارة المذكورة على المحصر والمساواة بطريق ﴿ ٢٠٠ ﴾ المفهوم لا المنطوق على ما

واستمره آخره منه والواجب في قوله فاذن هي عقول متعارفة ان يقول
نفوس متعارفة لما قدم من اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية
قوله (يريد بيسان ان العلول الاول لا يمكن ان يكون جسم بل هو عقل
بمجرد) قيل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر
الخمسة فالوجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او في موضوع
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلاً وهو المجرى
او مركباً من الحال والمحل وهو الجسم او حالاً ولا محلاً فان كان متطابقاً
بالجسم تطلق التسمية فهو النفس والا فهو العقل اذ ثبت هذا فنقول
العلول الاول لا يجوز ان يكون عرضاً لان العلول الاول سابق على فيه
ويعتصم سبق العرض على الجوهر ولا جساماً والا لزم صدور الامر من
من الواحد الحقيقى ولا صورة ولا هو بل لما ثبت من امتناع ان يكون شيئاً
منها علّة للآخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تخصصها
وتخصصها موقوف على المسألة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المسألة
لو كانت علّة للصورة كانت فاعلة وقابلة مما واثه محال ولا نقضاً لان فعال
النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولاً اول فاما ان يصدر عنها شيء
اولاً فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينظم سلسلة الموجودات وان صدر
عنها شيء وقد ثبت ان فعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المسألة
موجودة قبل وجودها وهو محال فثبت ان يكون العلول الاول هو
العقل وفيه نظر من وجوه احدها اننا نخشاه ان لا يصدر من النفس شيء
ولا بد من عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط
وجود النفس شيء آخر هو آلة للنفس لا بد له من دليل الثاني ان قولكم
افعال النفس محتاجة الى المسألة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو
ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالنفس هو الذى يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل
ربما يتوقف فعله وقيضاته على وجود المادة بل على استعدادها الثالث
لاننا قلنا ان العلول الاول النفس والجسم ولا جرمه من يكون هو العقل
واما يكون كذلك لو كان جميع كماله موجودة فيه بالفضل وجوابه
ان الموجودات الجوهرية مخصصة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربع
لعين ان يكون هو العقل وانما حصول جميع كماله بالفضل فهو لم ثبت

صلح في موضع فلا يستدرك في
البرهان اما يرد على الشارح دون
الشيخ وانت تعلم ان الاخرى في ذلك
هين (قال المحاكات وليت شمرى
اذ لم يثبت وصول الحركة الواحدة
كيف تنقسم الحجة المشهورة بالحركة
لواحدة الواحدة الى الحدود
المفروضة) اقول في الجواب ان
الشارح لم ينف الوصول من الحركة
الواحدة مطلقاً بل انما نفى الوصول
بالفضل واثبت الوصول بالفرض على
ما صرح به بكنى الوصول بالفرض
لتفصيل الدليل وجوابه اذ لا شك ان
بالحدود المفروضة يتحقق الوصول
الفرضي وقد اعترف صاحب المحاكات
بعدم التنصيص في الحدود المفروضة
عند شرح تفصيل الشارح فلا غبار
في كلام الشارح اصلاً (قال المحاكات
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آتيت
آل الوصول وآل الاصول) اقول
هذا حاصل الدليل على ما فهمه
الامام وكان هو الحجة المشهورة
ببنيها وبني الشارح الدليل على
الميلين للخص من ورود الاعتراض
الذى كان متوجهاً على الحجة
المشهورة فتدبر شرح كلام الشارح
لا يثنى جملة حاصل الدليل هذا
(قال المحاكات فحله ههنا على
الطبيعة بنافى ذلك) اقول هذه صفة
الاختصاص متبررة عند علماء البيان
ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى
فتأمل (قال المحاكات والصواب

ان يقال اذ ازال وصول الجسم المترك الخ) اقول يعني ان عند زوال الوصول بعدم امران ﴿ الا ﴾
اصول القوة وسكونها موصلة وبقي بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان الاصول
زمانية على ما اورد عليه الشيخ ولا يمتثل على قول الوصول حتى يرد لكن يشوجه حيث ثبت ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة في زمان المفارقة اذ كان ان القوة باقية حين الوصول مع زوال القهر بك عنها فلم لا يجوز
بقائها مع زوال الوصول عنهما لا يقال مثل هذا بل على التقرير الآخر لا نقول بل لا بد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم
قال يمكن تقيم الدليل ﴿ ٤٠١ ﴾ من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال المحاكات

بل في آن آخره (الوصول) اقول
فيه نظر لان زوال الوصول لو كان
بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الميل
الثاني والميل الثاني انما يحدث في آن
الاصول على ما ذكره فالزمان الذي
بين الاثنين كان بعض زمان الحركة
الرجوعية لمخالفة على ما ذكره الشيخ
على الجملة المشهورة ونفايرد على التقرير
الاول رد ههنا الا انه سقط التردد
المذكور (قال المحاكات وفيه نظر
لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما
استمراره في زمان فسوقف على سكونه
الح) اقول استغاد كون الوصول
مسترا في الزمان من قول الشارح
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا
في زمان واقول مراد الشارح من كون
الشيء موصلا في زمان ليس هو
الا ببصا الذي اشار اليه الشيخ
وذكر انه حاصل في آن حتى يلزم
من استمراره سكون المتحرك الواصل
و يلزم الدور بل اراد بالا بصاله
ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل
اسبابه كالحركة الاولى فزمان
الابصال شامل لزمان الحركة
المنتهية الى آن الوصول و زمان
بقاء الوصول واستمراره لو سكن
ولم يخص بالقسم الثاني حتى يرد
الدور واطلاق الالفاظ الدالة على
اليجاد والتأثير على تحصيل اسباب

الابدليل آخر قوله (فانظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن
وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة
فهو من الالهيات وله لهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار
البحث عنها من علم الهبة قوله (كالفائين بالمشورات) المنشور شكل
محسم يحيط به ثلثه سطوح متوازية الاضلاع ومثلان وقوله الا القمر يخرج
مثله عن ذلك الكلي فهو لا يكون فلنكا كايلا جزئيا قوله (وانكر الفاضل
الشارح) لما كان حاصل الدلالة انية على نفي حركة الكواكب بنفسها
في الافلاك ان موزاة مركز تدويري القمر وعطارد او جيهما في كل دورة
مرتبتين انما يصور لو كان مركز التدوير حركتنا على التوالي وحركة
على خلاف التوالي فنوكان المتحرك هو الكوكب او تلك التدوير بنفسه
لم يكن كذلك لاستماع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين
مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن
ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة
الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله
فيهما دفعة وهوانه محال وتوجيه الجواب انا لانسلم ان حركتهما واحدا
لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله
في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة
من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة
واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة
مساوية بفضلهما على الاخرى وليس يلزم ان يكون الحركة
الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو
باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضوع بتحقيق
الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة
مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة
العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كينتقل السفينة من مكانها الا
ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وابونه
لتبدل اوضاعه وابونه وايضا للتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى له
اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد
في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومع حجر فلا شك ان ذلك

الوجود والاثر المتعارف ﴿ ٤٠١ ﴾ بينهم كما يطلق البناء على تحريك الطين ولا منافاة بين كون الوصول
بالمعنى المذكور آتيا وبين كون الابصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثاني يحدث في طرف زمان
الابصال الذي هو الان الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آتيا مقارنا للميل الاول وكان يتمتع

اجتماع الميادين يلزم تحقق زمان السكون بين الاثنين على ما قررناه (قال المحاكات فانه اذا كان محركا ومسالوا زال التحريك ولا يستعمل فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانما نحس من الجهة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف البحر المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى فوق المدافعة ﴿ ٤٠٢ ﴾ الى الصمت نعم يتحقق فيه مبدأ

المدافعة والبل اي الطبيعة بالبحرية والبل من الكيفيات المحسوسة فلو كان موجودا حين حركة البحر الى فوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققة من جهة الى جانب الصمت في البحر المتحرك الى فوق مثلا ضروري لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا القائل يقام الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظهر لما قررناه السبح في الشفاة والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المتخالفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر فيجتمع مع الاول ففيه كن امتناع اجتماع الميادين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضروري فضلا اراد فان قلت يمكن ان يقال في دفع كلامه ايضا باننا لا نقول بانعدام الميل بالبره بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا اورد عليه ما مر وهو ان الاتصال زمني لا آتني فكذا الاتصال الذي هو لازم مساو له دأمل (قال الشارح فكان الاتصال

الحجبر ينقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة انما عن ارادة ولا ارادة في البحر فبدأ الحركة موجودة في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يستتاب في ان الحركة بالعرض ليست ماضية للحركة بالذات فجز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركة الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو اننا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احدهما حاوية الاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحيطة نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان تكون دائما على نصف النهار لان المحوى ان كان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الى المحوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحيطة وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة اشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفصل من سمته يقول في حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيعية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية او بالذات الى ان نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية تناسبية الى النقاط الخارجة من مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة وللعكر فيه مجال وعمما يوضع الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو الخشبة يتحرك بالخلاف تحركا متساويا وكان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما التحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لا تحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا اتصال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرر هذا

الذي هو معلوم ايضا حاصل منه اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الاتصال ﴿ انبرهان ﴾ غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الاتصال غير جائز فاذا كان الاتصال وصولا غير موجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجب الاتصال في هذا الا ان مع ليس الثاني (قال المحاكات لكن انعدام الشيء كما جاز

ان يكون بطريقان (الضد) ﴿٤٠٣﴾ اقول هذا توجه على كلام الشارح حيث عظم ظاهرا وقال

مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعد منه فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالظاهر انه لم يتوجه (قال المحسبات او وجود مانع) اقول لا يتحقق عليك ان طريقان الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا في وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر (قال المحسبات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم تكن الخ) اقول ككون عدم الآن دافيا لا يثبت به مطلوب الامام اذا دفعي بمعنى ما لا يكون تدبر يجس بالمتخير المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية متعلقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه في طرفه ايضا ثم ابطال الشك في الاول بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصل فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه صل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبه منه لانه اذا تحققت كان عدم الآن حاصل فيه بلزم تنافي الاثنين بالضرورة والاولو توسط زمان بين الاثنين كان ذلك الزمان خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورد

البرهان طريقان احدهما طريق المعية ونحوه على محذاه ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علته للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه اكن وجود المحوى مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوي فلا يتخلوا ما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كل واحد واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا فيما سا استثنائيا هكذا لو كان الحوى سلة للمحوى كان المحوى معه ممكنا وانتالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فخاله مع انه ممكن لا محالة واما بطلان الثاني فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير فهو كان المحوى ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبنائه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علته موجودة الابد كونه مشخصا لانه ما لم يشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطاق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولي امدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض بمتنع ان يكون علته موجودة الابد تشخيصا سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولاهم بوجوب فيجب المعلول فتد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شأنه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع امسلة الامكان وثالثها ان الشيءين اذا كان بينهما معية تلازمة لا يتخلان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة متقوضة بالواجب ومعلوله فانها يتخلان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلافي التلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورد

من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذا ما ذكره بقوله على ﴿ ٤٠٤ ﴾ انه ليس يلزم الخ (قال المحاكات

والتبيل باللا وصول يثافي ما تقدم)
اقول وذلك لانه اذا كان اللا وصول
كالحركة زمانيا لا يبحث في طرف
الزمان كان الاتصال كذلك لا بحالة
لان زوال الوصول لا ينفك عن زوال
الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك
عن الاعداد اقول فيه نظر لان مراد
الشيخ والشارح في هذا البحث باللا
ابصال وزوال الاتصال ليس ازالة
الوصول بل معنى عدم الميل الموصل
فذكر الملزوم وايدى اللازم وقد اشار
اليه الشارح حيث قال واعلم بذكر
المحرك الثاني اعني الوارد المحدد
لان الحجة تنحصر من غير ذلك فان
الميلين المختلفين ليسا بمنحصر الاجتماع
لغايتها بل لان كل واحد منهما
يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود
الميل الاول متع الاجتماع مع عدمه
اكتفى بذكر عدمه المعنى عن ذكر وجود
الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة
على ما قرره الشيخ على وجود الميل
الاول وعدمه ومن المعلوم ان في كلام
الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول
صريحا بل انما ذكر زوال الاتصال
اللزوم لزوال الميل الموصل فاعوى
ايضا لطبقا الى ان المراد من زوال
الاتصال في عبارة الشيخ زوال الميل
الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل
الاول انما كان بحدوث الميل الثاني وهو
آتي لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف

وعلى هذا لا يقتضي لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال
المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما
في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن
انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس بالوجوب عدم الاختلاف مطلقا
سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما بشهد بذلك اطلاق الشرح
ويمكن ان يجاب عن التقتض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب
بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان مالم يخرج الى الوجود
والوجوب ومن الظاهر ان شئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما
اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه اوبق على صرافة الامكان لتحقيق
الانفكاك بينهما قطعاً وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الحلاء
لما كان مع وجود المحوى معية لازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع
وجوب المحوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه
بقي على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يختلف المتلازمان
في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذات ايضا فانه
لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه
وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشديين اذا لم يكن
ارتفاع احدهما واماكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا
تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا
الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لوامكن ارتفاعه نظرا الى الاول
وليس كذلك فان وجوب المعلول يرتب على وجوب العلة وعندى ان هذه
المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوى حلة للمحوى
لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد
لكن المحوى هو الذى يملأ مفر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى
لم يجب ملاء مفر الحاوى واذا لم يجب ملاء مفر الحاوى لم يجب عدم
الحلاء بالضرورة وسيدى الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات
في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا
وجود المحوى وعدم الحلاء معا فالمراد لمية في الوجوب وعدمه لاقى
الوجود وعدمه كانهما الشارحون وليس المراد الان وجود المحوى
اذا لم يجب عدم الحلاء وبينه بان عدم الحلاء متى وجب وجب وجود

الربان كالحركة واللا وصول فيكون عدم الميل الاول آتيا لان حدوث الميل الثاني ﴿ المحوى ﴾

ينعدم الميل الاول وحينئذ لا بد من الآتين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل أصلاً
و يشبه ان يكون المراد بزوال الابطال هو وجود الميل الثاني فلاحاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار
حاصل الدليل ان الميل ٤٠٥ الموصل من حيث انه موصل موجود ان الوصول الذي لاشك في انه

آتى لانه يحصل بعد انقطاع الحركة
والميل المتقدم موجود في آن آخر ولا
ينشأ الاثبات فلا بد من زمان هو زمان
السكون لا بمخالفة فان قلت لعل وجود
الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم
الآن والتوسط بين المبدأ والمشهى بما
لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان
ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح
بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة
مسئلة قلت الميل الثاني لو لم يكن
حالا في طرف زمان المفارقة فكيف
يحصل منه المفارقة وتحرر حركة الوجود
او الانقطاع والاصل اننا نعلم
بالضرورة انه متى لم يحدث الميل
في طرف زمان لم يصر ذلك الزمان
زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا
هو الاعتراض الثالث من الامام الذي
نفى الشارح آخر الفصل لكن
لا توجيه الشارح بل توجيه صاحب
المحاضرات ثم لما قال الامر على ما فهمه
صاحب المحاضرات من ان الابطال
بمعنى زوال الوصول وكان في قوة
الوصول لزم التناقض بين كلامي الشيخ
ايضا حيث ظهر من اعتراضه على
الحجة المشهورة في الوصول والمفارقة
زمانا للحركة وفي تقريره صريح
بكون الابطال آتيا وكذا فيما سيجي
حيث قال انما يجب ان يقال صار غير
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مقارفا الى آخر ما قال هناك (قال)

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم
وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس التقيض
لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون للمحوى وجوب ووجود لانه
لو كان للمحوى وجوب ووجود فلا يتخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى
او امكانه واباما ~~كان~~ يلزم مع وجوب المحوى امكان المحوى اما على
تقدير امكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته
بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم
لمعية اللازم فيكون مع وجوب المحوى وجوده امكان المحوى فلا يجب
وجوده مطلقا فيلزم امكان الخلاء لا نقول لانه لم استلزم معية الملزوم
لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن
الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعول لا يجب ان يكون معه
وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والآخر وهو
ان يقال لو كان المحوى ~~هنا~~ للمحوى ازم ان يكون عدم الخلاء ممكنا
والثاني باطل ببيان الملازمة ان المحوى يكون متقدما بالذات على المحوى
الذي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعول فيكون
عدم الخلاء متأخرا عن المحوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه
بحال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن فلو علم من معية امكان المحوى
والمحوى واحتياجه الى ان ماع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا
الخلاء متمتع لذاته) يريد بتحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء
قاولا بخص معنى المتمتع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان واقع
بطريق التمثيل اولانه مقصود بتصور المتمتع لذاته قصدا او ليا والا
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل متمتع لذاته كذلك فليس معنى المتمتع
لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه
بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط
واليه اشار بآراء صيغة المحصر حيث قال ان تصوره هو المقضي لامتناع
وجوده احترازا عن المتمتع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته
العقلية بل بالظن الى الغير وبهذا التعريف يصح ما عسى ينتج في الوهم
من ان اثبات بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذي دل

المحاضرات الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه لمشارة الى ما فكر من منع استعداء حدود
المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه مملئ ايضا) اقول وايضا نقول لا يتخلو اما ان يستدعي حدود المسافة
حدود الحركة او لا فعلى الاول لا يرد التمع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستتجة اما وحدتها

فظاهر وأما استغنائها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطابق الحركة الابدية لاما وقع على خط مستقيم
 نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لان استلزام لانتهاى المسافة حتى يلزم بطلانها
 يجوز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الساعة ﴿ ٤٠٦ ﴾ الجواله وانتم تعلم انه يحتاج

في هذا الإراد الى كون الحركة
 واقصة على سطح مربع او مثلث
 بل لو وقع على سطح مستدير كان
 اظهر فلم ان معنى كلامه على الغفلة
 من هذا الإراد بل ينوء على التزام
 تحقق زاوية الانعطاف مع كون
 الحركة حركة واحدة متصلة وهذا
 بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال
 المحسبات اما في المدة فلان القوة
 الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول
 تفصيله ان قلة المسافة في الاصل
 يوجب ان يكون حركته اسرع
 من حركة الاكظم وسرعة الحركة
 قديكون بقصر الزمان وقديكون
 بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة
 وقديكون بازدياد عدد الدورات كما
 في الحركة الوضعية ففيه نحن فانه ان كان
 التفوت في السرعة من جهة قصر
 الزمان فيلزم انقطاع الحركة
 الصريعة وان كان باعتبار طول
 المسافة فيلزم انقطاع الحركة
 البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان
 او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة
 وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات
 فيقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع
 عدد دوراتها واقول فيه نظر
 بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات
 اما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا
 كان الاختلاف واقصا في الجانب
 الغير المتساوي ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه لو وجد الخلاه لكان كما فيكون ذاتا فم يكن خلاه
 فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون متمما لذاته لاننا ننظرنا
 الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والمتمم بالغير وان جاز
 استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير
 لا بالنظر الى ذاته وهذا كشرىك ابسارى فان دليل الوحدة كادل على
 عدمه دل ايضا على امتداده لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال
 بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاه متمم لذاته ان ما يتصوره
 العقل من الخلاه يحكم عليه العقل بانه متمم الوجود في الخارج بالنظر الى
 ذلك المتصور لانه انظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك
 ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود
 من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم
 بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود هلته او عدمه اذا انقرر ذلك
 فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاه فعدم الخلاه عبارة عن نفي ذلك
 المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الوجود في الخارج فهما
 عندمان خارجيان الا ان عدم الخلاه عدم في الخارج لوجود عقلي وعدم
 الانسان عدم في الخارج لوجود خارجي ففي وجده المحوى من حيث
 انه ملاه يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومعنى اتنى ذلك المتصور يلزم
 وجود المحوى من حيث انه ملاه فوجود المحوى وعدم الخلاه متلازمان
 في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل
 لان التلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو
 ليس مقدمة البرهان فار المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب
 الامر نفسه بل المراد المسألة في عدم التحقق على ما هو الشائع في عرف
 المتعاطي وفي التمسيد بقوله من حيث هو ملا فانه تان الاولى ان هذا
 التلازم لا بد فيه من اعتبار المحوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته
 نفي الخلاه بل من حيث انه متعدد بالمحوى فان الخلاه هو المكان الحالى كان
 الملا هو المكان الملو فيجب اعتبار السطح المحاوى ثم تصوره تارة خلاه
 وتارة ملاه واما نفس الجسم فهو لا بد يستلزم الخلاه ولاملا فانه المحاوى
 جسم ولا خلاه ولا ملاه اذ لا يمكن له فاستلزام المحوى نفي الخلاه ليس الا
 من حيث انه ملاء المكان هذا ما مضى واشهره كلامه وفيه نظر لان

التفاوت والاختلاف دفع في هذه الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة ﴿ عدم ﴾
 من السرعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى القص من الثانية بكثير مع انه لا يلزم
 الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحسبات ان يقال لو كان المراد ان الغير

المتأهى يزيد وينقص في الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذى ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتأهى على الغير المتأهى في الخارج محال مطلنا سواء كان التفاضل في الجانب الغير المتأهى اوفى الجانب المتأهى اما الاول فظاهر ﴿ ٤٠٧ ﴾ واما الثانى فلانا اذا اطلقنا الجانب المتأهى من احدهما على الجانب

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالى اما لعدم المكان اولووجود لملاء فاستلزم المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حقيقة الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فقد مده عدم لعدم فيكون يتواليا لعدم الخلاء هو نفس المحوى فاقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه اننا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولما رن المغائر للمحوى هو نقي ما تصور منه اى من الخلاء تنبذ على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنيهما قوله (واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به) هذا الشك اما تنقص على المقدمة الشدثة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجود لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة الثالثة باللازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لا تلازما لزمت اتحادهما في الوجود وليس كذلك اوفى المقدمة الخامسة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يتجهان والثاني ثابت بيان المفاضة بينهما معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحدا في الوجود وهذا التقرير اطلق على ما في الشرح واجاب بان تلبية التلازمة بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير كلية الحاوى والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل متمتع وانما كان اللازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوى كلية للمحوى كان متقدما على المحوى محمدا لمكان فحتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى كلية لعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يفرض لعدم المحوى مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملا بان يفرض محيط لاحتماله لا يفرض فيه الابعاد التي هي اخلاء فان عدم المحوى ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه يتحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فيه بقوله لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى الى آخره

المتأهى من الآخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتأهى واما اذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج فان كان التفاوت في الجانب الغير المتأهى فيكون باطلا بالضرورة والا فلا يلزم بطلانه اقول فيه بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباع والانطباق الوهمى او كان كافيا في ظهور الخلف في الاول فيكون في الثاني بان يطبق الطرفين النقيض من احدهما على الطرف المشبه من الآخر كافي صورة كون الازد ياد في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الاول بكون الانطباق حقيقا بحسب الوجود في نفس الامر فانها بوجودان متطابقين ههنا بدون تعمل ههنا بخلاف الثاني فقد مر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان المتبدلين غير موحدون في الخارج انما وجودهما في الخيال والبرهان يكاد على امتناع وجوه الاستدلال الغير المتأهى في الخارج يدل على امتناع وجوده في الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالتطبيق انتهاءه تأمل في هذا المقام فقد نفي بعد جبا في زوايا (قال المحركات فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة بغيرك بالارادة) قول بل يناؤه على ما تقرر ان العناصر يوجد فيها جيل مستقيم ويعتد اجتماع الجيل المستقيم

وللبل المستدير اذا كان كل منهما طابعا وقد مر ذلك والاجسام مخصصة في الفلكي والعصرى فاذا لم يكن المتحرك بالحركة الدورية جسمنا متصرفا فلا بد ان يكون جسمنا سماويا قال المحركات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فيهما متافعة اقول لا يخفى ان ما مرهوان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

ههنا ما يكون قد دهمها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلا تنافض اصلا (قال المحاكات وجوابه ان هذا التاميم لو امكن ان تستعد القوة لتلك الانفعالات الخ) اقول هذا الجواب على تقدير صحته مشترك بين الدليل وبين صورة النقص لانه اذا لم من اتساق اجزائه والكل في الماهية متشابهة ﴿ ٤٠٨ ﴾ له في التأثير عند انفصاله

عن الكل بناء على ان اشتراك المزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لم التشابه في التأثير والانفعال وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط للاتصال كذلك نقول للاتصال شرط للتأثير والاتفا الفرق وكذا الكلام في كونها آلة وواسطة (قال المحاكات كما ان الطبيعة المنصرفة بحركة ومفركة بالهضم) اقول وكذا النفوس الارضية والنباتية والحيوانية (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس) اقول في هذا الجواب نظروا فأنل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافاعل من النفس لا يتوقف على المادة ووجدوا كثرة من الكرامات والمجربات من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس بدون مدخلة البدن ولهذا قال بعضهم العقل لا يتوقف شئ من افعاله على المادة والنفس ما يتوقف افعاله على المادة في الجملة بمعنى الاحتساب واما قوله العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها لجوابه انه فرق بين ما يكون المادة محلا لتأثير العقل كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة لفعله كائنه وايضا لاشك ان النفوس المتكلمة تأثرت بعد الغارقة عن البدن ولهذا يحصل للزائر شئ

على المتقدمين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية فخطوط هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان التلازم على تقدير عدم العلية ففهوم الحصر في قوله هو الذي جعل الخ ومعنى الكلام ان الحواوي الذي فرض علة للمحوى هو الذي جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الاحتساب اعتبار الحواوي فليكن المحوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اي لا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علة الحواوي امتنع ان يكون الحواوي علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحواوي فليزوم امكان الخلاء وعندها تم الجواب لان الجواب التاميم ثلث مقدمات المقدمة الثانية المبينة عليها والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير متمتع وقد نبه عليه ما قبله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحواوي علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحواوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهنا كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقال التبر الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معية عدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحواوي وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال امان ان يراد بالعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علة الحواوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير متمتع ولا ترتيب في ان الاقتصاد على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية التاميه على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحواوي مدخله في امتياز وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحواوي ولا يلزم منه الا ان تصديق باسنتزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحواوي والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه فغيره مطلوب والاولى ان يقال التلازم التاميه على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزام استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

مالم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المتأخرين من ان الاستلزام النفس المتأخرت بعد بدنه البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية توعية وان الماهية الزوعية لا تتكرر الا بتكرار المادة على ما مر مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فامل (قال المحاكات المشور شكل بحسب تحيط به ثلثة سطوح الخ) اقول

الصواب ان مرادهم بالتصور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع طفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسبة
لخلق والدقيق فأقول (قال المحاسبات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل
في مكانه كما يتقل ٤٠٩ ﴿ في السفينة في مكانها) اقول هذا الكلام حتى بناء على ان يراد بالان

النسبة الى ما هو المكان بمعنى السطح
او بمعنى البعد الموجود او الوهم
لكن حيث تدبره توجه اشكال ياتيه انهم
صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له
حركة اخرى حقيقة غير الحركة
العارضة للمتحرك بالذات بل ليس
ههنا سوى حركة واحدة قائمة
بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس
بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا
وعلى ما حققه يكون ههنا كتمان
احديهما ناشئة عن ذات المتحرك
وهي حركة السفينة ويسمى
بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة
عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه
ويسمى بالحركة بالعرض وكلتا هما
قائمة بالنسبة اليه حقيقة ويكون
بالذات وبالعرض بمعنى نفى الواسطة
في الثبوت واثباتها فيه دون العرض
وعلى ما هو المشهور لا يبعد ان يقال
ان البقوع حيث حكموا بان ههنا حركة
واحدة عارضة للسفينة حقيقة
ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا
بالحركة الانتقال الاسمى مكانه
اي ما يعتمد عليه الممكن مسماحة
اظهاره وعدم الاختلاف فيه ثم
بعد تحقيق المكان والحركة الابنية
يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة
في كلامهم وقول صاحب المحاسبات
ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به
المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التعدير لان استلزام عدم الخلاه
لوجود المحوى يتوقف عليه ما بين فيكون التلازم متوقفا على التعدير
الثاني ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة
اولا فالسؤال اذا خصص بمحال عدم العلية لم يتدفع بما ذكره لتحقيق العلية
حيث تدبر نفس الامر واختلافهما في الوجود قال قلت اذا كانا معا على
تقدير تحقق الحاوي والمحوى ممكن امكن عدم الخلاه فقول امكان عدم
الخلاه لما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك
بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد
التلازمين المأمور في مطلق الوجوب لافي الوجوب بالذات وقد سلف
بيانه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوى
بل المحوى معين والمحوى المدين وان استلزم عدم الخلاه الان عدم الخلاه
لا يستلزم المحوى المدين فلا يتحقق التلازم على ذلك التعدير ايضا
ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن
الخلاه فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء
التخصص عدم وجوب الخلاه قوله (وانما اورد تاليها كليا) وهو
قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان
فهذا كلى والتالى بالحقبة ان حال المحوى مع الحاوي الامكان وهو
جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانه ضرورة انه اذا ثبت
الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت
يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوي لا كلى المعلول
والعلة والالم بنظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوى
كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منظم وعلى تقدير
انتظامه لم يكن مقسمة لزومية والانصافية لادخل لها في القياس
الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالصبرة
الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لو كان الحاوي علة للمحوى كان حال
المحوى مع الحاوي الامكان لان المحوى معلول بحيث تدبر وحال المعلول
مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوي الامكان وقوله استثناء
للتالى اى مستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من اراد التالى الكللى الجزئى
ذكر الاستثناء جزئيا الا انه محمل لتقصيه قوله فلا نسلم وفيه اشارة

لا يكرى للحركة الابنية ٥٢ ﴿ تبدل المكان فقط بل لابد ان يكون ذلكم التبدل صادرا من ذلك
المتحرك حتى لا يتفقد بالطبر الواقف في ارجح المسألة قلت تحقيق ماهية الحركة يقتضى ان يكون شيء
ما بحيث اذا فرض كل ان في اتياه تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة

واما كون ذلك بطله او بطل غيره فلا يقتضية ماهية الحركة فتأمل (قال المحسبات ولا ارادة في الجملة الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضي ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك التحرك الا ترى ان الرأى اذ ارى سهمها لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم مكان متحرك ٤١٠ بالذات لا بالعرض فالصواب

الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمة بين وجود المحوى وعدم الحلاء
يشير الى اتفاقهما في الوجوب صلى ان تفصله مصرح به والحاصل
ان الشيخ اورد التالى كليا وكفى به عن الجزئى ثم استثنى التالى جزئيا
بجملة لا ثم سرح بالتالى جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه قوله (واقول
الاقتصار على ما قرره) لم يقرر الشيخ في اول الكلام الان حال المألوف مع
علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوية لا بعد المعية
بين المألوف وعدم الحلاء فانه ما لم يفرض سطح هاء لم يفرض الحلاء
ولا عدمه فلا يستلزم المألوف في الحلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان
المألوف مع العلة مقارنة المألوف لعدم الحلاء لامتنع استناد كل جسم
الى علة لانه لا كان كل جسم معلول مع عدم الحلاء وحاله مع علية الاكان
فلا يزم امكان الحلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر
والواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا يحدد المكان المألوف فثبت قلت
اما ان يكون المراد بقوله حال المألوف مع العلة الامكان ان حال المحوى
مع الحاوى الامكان او يكون المراد مطلق المألوف والعلة فان كان المراد
المطلق لم يتحقق ملازمة والاتقافية لا تقيد في القياس الاستثنائى وان كان
المراد المحوى والحاوى فاعادة هذا الكلام لا يكون تكريرا قطعيا فنقول
لا شك ان المقصود الاصلى هو المحوى والحاوى لكن لما عبر عنهما
بالعبارة الكلية وهى العلة والمألوف للعرض المذكور فر بما اوهم ذلك
ان مناط المعية التلازمة بين وجود المحوى وعدم الحلاء هو مطلق
العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيهها على ان مناطها هو كون
العلة الحاوى لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا بقول قد على هذا
الشرطية المعتمدة في قياس الاستثنائى هى المقيدة للعلة بالحاوى لكنه
قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رآه احد فطم
الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عند الشرطية
مطلقة اولاً ثم اوردتها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء بجملة ثم مفصلا
فانتظم الكلام انتظاما حسنا ورمق ذلك التغير من طيفان قلم الكسح
قوله (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقين
المذكورين بان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والنسالى
باطل لان وجود المحوى مع عدم الحلاء وعدم الحلاء مع الحساوى لانه

ان يقال لا بد في التحرك بالذات
من ان يكون الجبل قائما به حقيقة
وفي الجملة المذكورة لم يكن الميل
الى موضع ارادة الحامل موجودا
فيه لوجود الميل فيه الى السفل
على ما عتته الحامل وقد تقرر امتناع
اجتماع المختلفين (قال المحسبات
ولهذا لا يرى الاسكانه) اقول
فيه اشارة الى ان السكون في قول
الشارح اوسكونا ان لم يكن فصلا
ليس هو الحقيقى بل السكون المقابل
للمركة الاضافية هى السكون
انفسوس لان الحس انما احس
بالمركة والسكون من جهة الاحساس
ببجاوزه عن مت معين وعدم تجاوزه
عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيقى
وهو السطح الباطن فغير محسوس
فما نحن فيه ولوجل السكون على
السكون الحقيقى لاشكل الامر في
اقامة الكواكب المتغيرة ووقوفها
حيث لزم السكون حقيقة في الافلاك
وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز
اجتماع الحركتين المختلفتين والسند
بانا اذا فرضنا ان شخصا كان على
السفينة صلى وجهه لا يهتز بمركة
السفينة بان كان مصلوبا من موضع
مرتفع بحيث يماس سطح سفينة
قديمه فلا شك بان ذلك الشخص
كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله
مثل حال ما فرض كونه متحركا على
خلاف السفينة حركة متساوية

لحركتها بل هذا الشخص في حركة الفقام لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى
لا يهتز بمركة ففي هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يهتز بمركة السفينة لانه يهتز بمركة مخالفة والظاهر ان هذا
مكارة ثم على الجواب الثانى يندفع اليراد عن القائلين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة اذ لا شك انه لا يبدل

بعد الشخص مع انه كان متحركاً وهو غلبا هر دون الاول لانه كان متحركاً حركة حقيقية على ما هو المفروض
فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جسداً بل الحق في جواب هذا الابراد ان يقال حركة الشخص
على خلاف السببية انما ﴿ ٤١١ ﴾ يسلم على ان يكون حركة في المكان القوي اى ما يستند عليه الشيء

واما حركته حركة اينية اصطلاحية
فغير مسلم (قال المحاكات فان عدم
الحلا لما كان مع وجود المحوى مية
تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع
وجوب الحواى يلزم ان يكون وجوده
المحوى ايضا واجبا مع وجوده) فقول
فيه نظر لانه ان اراد يكون وجود
الحواى واجبا مع وجوب المحوى
ممة ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم
ذلك لو وجب في المتلازمين انه اذا
وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر
في مرتبة وليس كذلك ضرورة ان
المطلوب الاول لا يجب في مرتبة وجوب
الواجب بل كل معلول بالنسبة الى
عنه المستقلة كذلك حيث كان يشته
وبينها تلازم ولم يكن واجبا في مرتبتها
وان اراد الملية الزمانية فبطلان اللازم
ممنوع كيف وفي زمان وجوبه
الحواى وجب وجود المحوى
اذا كان الحواى مية موجهة له كما هو
المفروض والحاصل ان معنى اللازم
ما يستع انشكاكه عن الشيء للزوم
بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك
فيه اللازم عن الزوم ولا يقتضي ذلك
عدم الانشكاكه عنه بحسب المرتبة والا
لم يفتق التلازم بين المطلوب وعلة
فتأمل (قال المحاكات واذا لم يجب
ملا متحرك الحواى لم يجب عدم الحلاء
بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد
من كلمة اذا ان كان هوالزمان كما هو

واجب لذاته لا تأخر عن غيره وما مع الم مع فوجود المحوى مع الحواى
فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحواى لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم
الحلاء والتقدم على الم مع تقدم لكان متقدما على عدم الحلاء فيكون
عدم الحلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه
اعراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية
ولم تعرض فيه القضية الثالثة بان ما مع التأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها
اصلا فليت شرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بمحله
وان هذا الاعتراض عن توجيه الكلام اوحى على تحفظه لاما فوله
(ولكن لم يعلم بذلك الا كونه غير مذهب اليه توهم) لاشك ان
قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهب اليه توهم فكما ان
هذا يمكن مالا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله (والله
نقول هب ان علة الجسم الحواى غير الجسم المحوى) فترى انك تجعل الحواى
وعلة المحوى مستندي الى علة فيكون الحواى متقدما على المحوى لان ما مع
التقدم مقدم وحينئذ يكون مع الحواى امكان فيلزم امكان الحلاء كالزم
على تقدير كون الحواى علة اجاب بان الحواى اذا كان علة للمحوى
كان سابقا على المحوى متقدما بوجود السطح فيكون المحوى معه
امكان فلا يجب معه ما يلاؤه فيمكن الحلاء وهذه هى الطريقة التى اشرنا
اليها فيما سلف مستغنية عن اعتراض الملية بين عدم الحلاء ووجود
المحوى فى اسوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم
ان يتقدم على المحوى لا تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون
ما مع متقدما عليه بل بالذات والملية وما معها وهو الحواى ليس بعلة
فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتى فاما يكون
للعلة لا ليس به لانه لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصر
التقدم الذاتى فى العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب
ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان
الحواى متقدما بالطبع على المحوى عاد الازام ورده الشارح بان المراد
بالقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحواى متقدما على المحوى
بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحواى لو لم يكن

الظاهر منها سلم لكن قوله فقد وجب الحواى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بصدقه وجوب
وجود المحوى عن وجوب وجود الحواى بصدقه بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المطلوب اعما هو بالذات
فلا ينافي بين تقدم عدم الحلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه مع بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى اما يلزم بحسب المرتبة لافى الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الحلاه بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة خالته ظاهر (قال المحاكات لاما نقول لانسلم استلزام مية الملزوم لمية اللازم)
اقول اذا كان مية الملزوم لا يستلزم مية اللازم على ﴿ ٤٧٣ ﴾ ما اعترف به فمية وجوب

عدم الحلاه مع وجوب الحماوى كيف يستلزم مية وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال فى التقرير الاول فى الجواب من التفتى وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله اذ يمكن ان يقال الخ والحاصل ان هذا المتع كادفع السؤال الذى ذكره بهدم بيان ما ذكره فى التقرير بن وادعى تمامه وصحته (قال المحاكات وفيه نظر لان عدم الحلاه وهو عدم المكان الحالى الخ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحماوى كان انتفاء الحلاه لازماله ووجود الجسم الذى كان محويا لو وجد الحماوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل فى استلزامه لعدم الحلاه بل مقارنته لعدم الحلاه على سبيل الاتفاق وعدم الحلاه انما يكون لازما لعدم الحماوى فقط حتى لو كان نفي هذا التقدير اى تقدير عدم الحماوى لو كان الجسم المفروض انه محوى معدوما نفي عدم الحلاه بخاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجيع الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الحلاه فى كون الجميع امور متفقة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الحلاه على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الحلاه واما عند وجود الحماوى وملاؤه لم يلزم تحقق المحوى يلزم وجود الحلاه فعدم

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطلع كما اذا كان شرطا للمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له - وينتد بعود السؤال وعندى ان نفي الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا اننا لانسلم ان ماع علة المحوى يجب ان يكون متقدما على ما ليس يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعله المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فانقول بانه لا يجوز ان يتقدم ماع العلة باطبع قول خارج من سائر التوجيه قطعاً وهذا السؤال اورد فى فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحماوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحماوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحماوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علية ولا يلزم منه امكان الحلاه وانما يلزم لو كان للحماوى سبق على المحوى فكان سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعليته مع وجود الحماوى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحماوى فيلزم امكان الحلاه وجوابه ظاهر قوله (واما نقول ان الحماوى والمحوى) تحريره ان الحلاه ليس بمنتهى الوجود فان المحوى والحماوى يمكن ان يكونا في مكانهما في مكانيهما يمكن فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لانسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الحلاه فانهما اذا هدمتا لم يكن خلاه ايضا لانه لا يمكن ان هناك حتى يكون باعتباره خلاه او ملاه فامكان الحلاه غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحماوى وامكان المحوى معه قوله (سواء جعلت العلة صورة الحماوى او نفسه التى يكون مبدءا لصورة او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى كصورته) فانك قد سمعت ان افلاك ارادة جزيئة والمريد للجزيئات لا بد ان تصور والتصوير للجزيئات يكون قابلا للانقسام لان الجزيئات متفصلة فينقسم محلها فيكون جماعيا فوجب ان يكون للملاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزيئات وينزل منزلة الخيال فيها لان الافلاك

الحلاه يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بلا مقرر فامل (قال المحاكات الثانى ﴿ لما ﴾ ان التلازم ينشقق على تقدير عدم تحقق الحماوى الخ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحماوى علة للمحوى كان امكان المحوى فى مرتبة وجود الحماوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الحلاه

لأن وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاموي والمحوى معا على هذا الفرض بل انما هو بوجود المحوى مع الحاموي فاذ لم يتصور في الوجوب حيث لا يتصور المحوى فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين بانتفاه الحاموي والمحوى معا وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في ما مر منها هذا

ويتحقق المحوى مع الحاموي فاذا اتفق الاول على ما بينا اتفق الثاني ايضا لان وجوب المحوى ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولا يكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التفرير يندفع كثير من الشبهة فلا يرد الفرض بصورة كون المحوى مطولا لعله اخرى غير الحاموي اذا مكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلة هي الحاموي فاقول (قال المحاكات فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاموي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشبيه ار كان ما اوردنا عليه فاقول (قال المحاكات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من أن يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرفت الامكان المقارن للعدم بان يقال الزاد بالانلازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزم مضاعف للمحوى المسمى الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوى آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التفرير قد علت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التفرير

لما كانت متشابهة لا بعد ان يكون ذلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المتطبعة اما كصورته التوعية او عين صورته التوعية لان الدليل دل على ان لفلك صورة توعية هي مبدأ الآثار المختصة به ودل ايضا على انه قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تقايرهما فجاز ان يكون النفس المتطبعة عين الصورة التوعية بل كصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاموي فهي صورته التوعية قوله (قال الشيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلا للاشياء) فيه نظر لان تقاير الاعتبار ان كني في جهة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكتفي فيما نحن بصدده فان من الجائر ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار جهة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور التوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المفعول اي توقف فعلها في غيرها على ان يكون جسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مائة اذ مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بدئية نية عليها باستغناء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يتضح الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت فعلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفصل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والالم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورية اذ لم يكن تغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن جسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط الجسم بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الاربعة فهي ان علة الجسم علة جزئية لا يقال لانسلم انه تكون علة جزئية بل يجب ان يكون علة الصورة فقط كما مر في النقط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة علة للهيول فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علة احدهما كافية في الاستدلال وبمدى تقرير المقدمات فنقول الجسم لا يبصر

الذي قرره الشارح حيث كان المراد بالوجوب بالذات والامكان بالذات فان قال على تقدير كون الحاموي علة للحاموي علة لهذا المحوى المسمى كان في مرتبة وجوب الحاموي يصدق امكان ذلك المحوى بلا شبهة فنقول كذلك يصدق في تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء ذلك يتحقق وجوب مطلق المحوى في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطسلان لان المحوى

من الممكنات وليس واجبا لذات في مرتبة اصلا واما بالغير فالما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امر آخر فذلك الامر لا يجوز ان يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا في ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوي وهذا ملزوم

لداخل الاجسام واما ان يقتضي لاني ضمن فرد فالما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والايهام فيلزم تحقق البهيم في الخارج واما ان يقتضي المطلق لا بشرط شيء وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلولا للحاوي واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوي ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوي وبوجه اخر صرح وجهه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوي فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الفرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاور ليس الا فتأمل (قال المحاكات فكما ان هذا يكون معلالاخ) اقول يمكن ان يكون هذا عطا على غير مذهب اليه توهم بعد تعليله اعلته فحينئذ لا ينعجب عليه كونه معلولا لعلته (قال المحاكات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوي)

اقول يمكن ان يقال ليس مقصودا الشارح ان في التقدم بالطبع لا بد ان يستلزم المتأخر للتقدم والمحوى هنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزا للتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلة فان قيل يجوز التعدد في العلل المستقلة قلنا يجوز التعدد في السبل الناقصة فان قلت لو تعدد العلل الناقصة كان الملة بالحقيقة هي العدد المشترك

عن الجسم والالكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشيء منهما ما وضع لان الوضع هو هيئة لشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بمجسم وشي من الهيولى والصورة ليس بمجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يصدر مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فتقول ثبوت انه لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يثبت واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشراكة الوضع قطعاً وحين ثبت ان علة ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علة العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علة العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله (احكام ثلثة) هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فمقابل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم للعقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول واشتات من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب توسط الجوهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان العلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا تشاح في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التسمين والجزم بل على الاخلاق والانسب والدليل المحتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤال ان لا بد ان الاهلي كلام الشارح قوله (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويتدا بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهما جريا الى آخر الافلاك) لمساثنين ان الفلك يمنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب اذن ان ينشئ استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع زوال السماويات حتى يصدر عن عقل فلك ومن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

بين الخصوصيات فلم تعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلل المستقلة اذ لا يمكن ان يكون العلة المستقلة للعلول انشغى امر كليهما كما قرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون تعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحينئذ كان

العلة الفاعلية وإن كان واحدا معينا لكن الفاعل منضما الى شرط ما مركلي ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل
ولو على سبيل البدلية لم يجوز الشيخ ولولا مخالفة الاطباء لاوردناه ونعم تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على
التجريد ونزاع الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ ونقول مقصود الشارح ان عدم النكس وهو عدم استلزام

التقدم للتأخر معتبر في مفهوم التقدم
بالتابع وههنا لم يتحقق ذلك لان
الحاوي ليس علة يمكن تحققه بدون
التحوي والالزام الحلاء وهذا هو الفرق
المشهور بين التقدم بالعلة والتقدم
بالتابع لاما حل عليه كلام الشارح
واقول لكن رده عليه ان هذا الاستلزام
ناش من خصوصية المادة وذلك
لاننا في كون التقدم بالتابع كافي تقدم
الجزء الصوري (قال المحاكات
وقوله ليس كل ما هو بعد الخ)
اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم
الجواب الا به لان السائل اخذ كون
مائع المتأخر متأخرا والجواب ليس
بالمتنع هذا (قال المحاكات فيه نظر)
لان تغاير الاعتبار الخ (الخ) اقول
الجواب عنه ان الشارح لم يقصد دفع
التعنى امام الدليل الذي ذكره الامام
واههنا قال اما تعني له المذكور فقط
فلا استدلال الذي ذكره الامام كان
باطلا عنده لكن لما كان ماذكره الامام
في مقام تعنى التعليل الذي ذكره كان
ايراد على الشيخ البضا حيث قال لقيام
الصورة العلية بذاته تعالى وذلك يناق
ما قد تحقق عنده من امتناع كون
الشيء قاعلا وقابلا بالقياس الى شيء
واحد اذ اديا امتنع باختلاف الجهات
والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن
الشيخ فلما جرى مثل ذلك في الدليل
الذي اورده الامام من صد نفسه بلزم
اختلاله وبطلانه فلا بضر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك من عقل لكن يحتل
عن يصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات
عقل واحدا وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل
الاخير بتوسط العقول المتقدمة اوله تعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام
هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتيب العقول مع صدور
الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون من عقل عقل وفلك ولعل الشيخ
لم يجوز بذلك وقول للشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم يطبق
على ما قصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن
فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك
الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد
الافلاك اليها فان كان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن
صدورها من العقول على وجوه مختلفة فقله فوجب ان يكون الاجرام
السماوية لا يربده الوجود في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام
معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل
وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم
ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ
اصلا بل ربما يصح خلاف ذلك واليه اشار بقوله وبظهر من ذلك
ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله ضعيف وكذلك حكمه بان الجوهر
العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول
لان وجوب صدور السماء بات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب
صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول
كثيرة اولا غير مرتبة على ما يصوره الشارح ثم ترتب عقول ويصدر
السماء بات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله (اذ ثبت
هذا فنقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بمجمولة
بل المحصول الوجود فالوجود هو المصادر بالحققة واما الماهية فتعقها
في الخارج بواسطة الوجود فهي معقولة بالعرض والمقول الحقيقي هو
الوجود فاذا صدر من المبدأ شيء فذلك الشيء له هوية اى ماهية لكن
المصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجمولة وهو مغاير
للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المسدأ الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذي اورده هذا ثم كان التردد في التعليل الذي ذكره الامام
عن الشيخ ضيقا لان ماذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا
اورد هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير مرضي عنه ولهذا لم يجب عنه

هناك قال صلى ان الحق في ذلك ماسد كما اى في تحقيق علم الواجب انه ليس بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكات ولما كان هذه المقدمة بديهية نية عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا الاراد ما قبل في المشهور ﴿ ٤١٦ ﴾ في الصور القائمة بمواد

فالوجود والماهية محفو لان احدهما هو الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النظم الرابع بخلافه وقد حققناه قوله (واما باعتبار تقدمها عليه) فهما في رتبة المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حيث في اول المراتب والوجود في الرتبة الثانية واما ان الامكان والوجود معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في الرتبة الثانية وما يتوقف على الرتبة الثانية فهو في الرتبة الثالثة وكذلك جعل التعاقب بهذا الاعتبار في رتبة المراتب وبالا اعتبار الاول في ثانيتهما لا توجيهه والانسب ان اعتبر الوجود الخارجى ان يحصل الوجود في الرتبة الاولى والماهية في الرتبة الثانية والامكان والتعلل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في الرتبة الثالثة والوجوب والتعلل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى في الرتبة الرابعة او يجهلان ايضا في الرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلي بغير الترتيب بين الوجود والماهية فقط قوله (والواجب ان ينسب الكل الى البدأ الاول) هذا لا بد من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة العلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشييع ابي الركاب ولعل هناك سرا لم يريدوا التصريح به قوله (من الواجب عليه ان يفضل عليه) اى بين مصدر العلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من الضالين لا يصلح العلوية اما والا فلان الامكان والوجوب عديان والمصدر يستحيل ان يكون صلة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان صلة لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون صلة فاذا كان امكان العقل الاول صلة لتلك فكل امكان ذلك تلك صلة لنفسه فيكون ذلك تلك

الاجسام انه لا يلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار من تلك الماصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولو سلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها وبين ما يؤثر فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النفس اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذى هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثير من الصور القائمة وغير القائمة بمشركة الوضع وانه بمدخلية وضع لمادة تلك الصور القائمة ومادة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة على البدن بالقياس الى ما يؤثر فيه هذا اذا كان التأثير في الجسم المجاور اما اذا كان التأثير في الجسم القاسم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذى كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لا بد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه فينتسول تلك الصورة اى صورة كون الصور المؤثرة خالفة للمادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه بالقياس اليه كما ان

كون الآخر محلا له ايضا وضعه بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكات ولا شك ﴿ موجودا ﴾ ان مثل هذه الهيئة لا يبرهن لئلا يسمى الجسم وسمى امر الهيولى والصورة بجسم لمراد ان الصورة ما لم تنصر جسما لم تصل لها تلك الهيئة كما في هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل ولما نثر النفس فياتها

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى فاعية تلك الالة فيكون بالشارحة وضع بين تلك القوى والالة لما تقرر ان تأثير النفس لا يكون الا بالالة ولهذا قال الشارح لكن النفس اما جطت خاصة بحسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس اما يكون ﴿ ٤١٧ ﴾ بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث

قال صلى الاطلاق فقد ظهر ان الصور اما تفعل بشاركة الوضع (قال المحاكات وحين ثبت ان هلته ليست الجسم ولا النفس) اقول لم يثبت فيلزم ان النفس لا يكون معلولا او لا حتى تصدر عنه اول الاجسام بناء على ان هلته يتوقف على الجسم فيلزم الدور واما انها بعد ان يقارن بدنهما وتعلق بها فلا يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت فلا يصح قوله فاذا ثبت ان كل جسم لا يكون هلته الا العقل ولعل مراده الله ثبت ان تأثير النفس اما يكون بشاركة وضع بين جسمها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر عنها جسم وصدر الكل مسبوق بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم والصورة قبل الجسم لم يكن لها موضع بينهما وبين غيرها اسلا لكن لو كان مراده ذلك لينبغي ان يترك النفس مع الصورة والهيولى وتقول ان هذا الدليل يدل على ان هلته الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة ولا النفس ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع الجسم والواجب والامر فيه حين (قال المحاكات وهذا الكلام من الشارح نصريح بان في الخارج امرين ما هيية وجود) اقول معنى قول الشارح فهمي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ان

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في لوجود والوجوب ولما اثبتا ان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله بنفسا وبين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه هلته ذلك وعلم معلوله به هلته للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في الوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته فلهذا ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا وقابلا ولا كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول باننا لم نقل الامكان والوجوب هلته بل من شرائط الالهة والعدمي صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجزا الاول ايضا وارد ههنا فان تساوى الآثار اما يلزم لو كان الالهة هو الامكان وليس كذلك بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخير ان علم الشيء بنفسه ليس زائدا على علمه وبغيره من المبدأ الاول بواسطته قوله (ثم قال المعلوم الاول لا يجوز ان يكون متقوما) هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقر به ان المعلوم الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول هلته لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون هلته لبعض اجزائه فصلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مر كبا هذا خفف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلوم الاول فيستحيل ان يكون هلته لبعض اجزائه والجواب ظر قوله (ولو قلنا بمتش هذه الكثرة) توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية فخل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ماله من السلب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استبعاد السلب مساويا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مزيف لان العقل السلب والاضافة يتوقف على ثبوت الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فن ان يلزم الدور ووجه الجواب بان تعدد السلب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

الفعلية المهيبة في نفس ﴿ ٥٣ ﴾ الامر بصدد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالنفس اما الاول فلا تقرر في المشهور ان ثبوت شيء على ثبوت ذلك الشيء في نفسه والثبوت هو الوجود فكون الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالنفس

لأن العقل تصور الماهية مرة عن جميع ما يباينها مما يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي وهذا مذهب بعض من افاضل الآخرين وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه وعلى هذا لا يرد ما اورد عليه لأن القول بكون الشيء انفسا متأخر عن كونه موجودا يحسب ﴿ ١١٨ ﴾ نفس الامر لا يقتضي مقابلة

الانسانية للوجود في الخارج العيني ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني قول قد صرح الشيخ بتقديم الطبيعة لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تعبير يحتمل في مواضع بالتجاهد ما خارجا وذلك على ان يكون التقديم الذاتي راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود واحد وكان احد الطبعيتين به احق من الآخر والحاصل ان التفاضل لا اعتباري بل التقديم الذاتي (قال المحاكات وامان الامكان والوجود معه في الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجود كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالعقل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود بل هو حاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجود مع الوجود حتى يقال انها متأخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد اتصاف الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم توجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود واما الامكان فلما نقرر فيما سبق انه صفة الافتقار والافتقار متقدم

وهو محال لعدمها في الخارج وما في العلم فلما انتمد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكررا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المنع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان يكثر الموجودات لم يحصل الا ان هذه الجهة اذ لا يبرهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لانها لا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود المزموم قوله (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك لعمد فقط) لان الابداع هو الاجاد بلا واسطة شيء ومأثر العقل موجوده بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النمط الخامس بايجاد شيء غير مسبوق بالمعنى فاعلم له معنيين احصى وهم الابداع الحقيقي واعلم وهي المذكور في النمط الخامس قوله (ثم انه لم يؤيد دعواه بينة) هذا الكلام اشرح يعني نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى الأولية وليس كذلك فالشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى بلا واسطة والثاني بتوسط وفيه نظر لانا لاننا لم نجد ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجده ايضا موقوفا عليه بالضرورة قوله (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فلا جسام الوجود في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل عللة تاممة للتغير لامتناع الخلط فلا بد ان يكون في علتهما التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد سلم ان اسما دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجودة لها فان الجسم

على الاجاد المتقدم على الوجود واما للوجود فلما تحققت ان ذاتي ما لم يجب لم يوجد ﴿ لا يوجد ﴾ هذا واما توجيه جعل التعقلين ثارة في ثالثة المراتب وثارة في ثانية المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون تابعا لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها ثابتيها للوجود الامني جهة ان الماهية فرضت تامة

لوجوده والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة بهما وثانيهما ان يكون لهما لوجوده وتابعيتهما للماهية لو كانت قائما على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعلق والعلم من هذا القبيل فعلى ٤١٩ هذا تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود مع التعلق مع نفس الماهية في المرتبة

الثانية والوجوب والامكان التابعان للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان الامر بالعكس هذا فان قلت التعلق صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات وليس صفة زائدة على الذات على ما مر ويشير اليه الشارح واما تعقل الغير فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ الاول بالعلم الحضورى فيمكن فيه حصول الواجب ووجود العقل وذلك لا توقف على ارتسام صورة حتى يتأخر عن الماهية الموصوفة بهما والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول لا توقف على امر متأخر عن وجوده بل لا توقف له الا عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما كان صفة للماهية كان صفة للوجود ايضا على ما صرح به الشارح فلا يبد من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام في الامكان والوجوب الذى من صفة الذات بالقياس الى الوجود او نقول لعل اتصاف الوجود بهما يلزم من موصوفتهما الحقيقي يعنى الماهية وبما قرنا وحققنا بظهورك التبر من الصحيح والفساد كاذ كره صاحب المحاكات عند قوله والانصب فأنزل قال المحاكات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر

لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علامة بمعنى انها بحر كانتا يحدث في هوى عالم الكون والقصاد امتدادات مختلفة هي شرائط لغرضان الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود انهما اذ تلك الاجسام كون وبفسد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا بفسد واما لاعراض فذكر يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والارضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اى حقيقته فان الهوى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى ولمسا كان الافلاك احوال مختلفة واحوال مستمرة فن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهوى من العقل الفعسالى ومن حيث اختلافها في احوال يحصل صور العناصر لابقال لادخل الاجرام السماوية في هوى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول وتبين ان وجود الهوى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهوى لاعلى سبيل ايجادها مل في اعدادها للصور حتى يدوم ويتى قوله (ان ذلك ليس مستديرا عند التثبيث) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى توصية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام المتصرفة بنوهم ذلك الاحتمال مناق له قوله (فاعلم حال الخلط) فان الخلط وهو ازدياد البعد والمقدار مما يكون يمد الحرارة والبرودة بعد الصورة النوعية فهي سابقة على الماديات والاعداد قوله (واما الامور المنبثقة من السماويات) لما كانت الطبائع والصور والافوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض فعملها لا يكون الانحساب اعداد من الفلكيات فيقبض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والحرركات وهي المرادة من الامور المنبثقة من السماويات وتحصل بحسبها بحسب ذلك بين الاجسام مما زجرات كما ان القوى الفاذية يحصل جوهر الفناء وبحركه ونفذه في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها دلا لما يخلط

على عدم المنع نفسه على انه متفوض بالاعتبارات التى في العقل اقول لا ينبغي على احد ان توقف الشيء على الاضافة والنسبة اما باعتبار ان الخارج اوفس الامر طرف نفسه باعتبار ان الخارج اوفس الامر طرف وجوده فعلى الثاني لاشك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

المستوجب إليه بالضرورة في طرف الانصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا **لكن** لا يلزم ان يكون في طرف الانصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفاهة عند بيان ان الخبر عنه لا يكون مصدوما مطلقا فيقتضي وجود امر آخر ضيق المبدأ الاول مع ان حال ايجاد ﴿ ٤٢٠ ﴾ الصادر الاول لم يتحقق امر

غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس المعدم لا يقتضي كون شيء ما موجودا هذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم العرفي والثاني المختص لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضي وجود السلوب بالقوة اي قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شيء آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لان الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان المبدأ عين الذات ولا تكثري ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن التخص بالاعتبارات في العقل فهو ان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة مع وجودا في العقل لوجوده على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التقدير وكان احدهما المبدأ الاول والآخر العقل بخلاف ما اذا كان المذهب هو الواجب تعالى اذ لا تكثريه في الخارج اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لانا لاننا ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه ظاهر ان المذهب ليس له مدخلية وتأثير في الملوك بوجه من الوجوه

قوله (منها ان الاستعدادات المدكورة) هي الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالتها لامه فلا يكون لها رجحان واولية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات تقتضي القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا لمواد غير صدور الصور عنها ولم يخرج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا قل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن التوهم يتكرون ذلك ويستندونها الى الصور التوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا في ايجادها ولا يحصل منها الاضواء وبواسطة سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات **قوله** (بل انما يجوزونه في النفوس فقط) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس في الجزء توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معاولاته والا لم يكن اول **قوله** (صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير مخصصة) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوايل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجب اشتغال على حيثيات غير مخصصة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل وهو متعال عن حيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نعلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهر من العقليات متأخر الوجود وعندهم ان كل عقل مستبجع لكالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشغاله على صور علمية غير متناهية المهم اذ ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية في العقل الفعالة واقعة اعلم بحقيقة الحال ﴿ النمط السابع ﴾ **قوله** (كالصور المدببة) اول مراتب الوجود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى والصورة فهما متقدمتان عليهما مرتبة المركبات فان العناصر اذا تراكبت يحصل لها مزاج فاولها

والغالب في الاندفاع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لاني مدخلية غير الفاعل في ايجاد ﴿ المعدن ﴾ الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان ايجاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير وتغلبه

لذات المبدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعتبر في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم
الا ان يخص الغير بالوجود الخارجي فنأمل (قال الشارح) فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير في وجود
المادة) اقول ازيد بمقتضى ﴿ ٤٢١ ﴾ تلك الطبيعة الحركة المستديرة على ما اشار اليه الشارح بقوله

المعدن وصورة تحفظ مزاجه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ
المزاج مزاجه ويترك في جميع الجهات اى الجو وهو النبات ثم مركب
آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو
الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب
تصير عقلا لكن لا فعلا للكلمات بل عقلا منفصلا بحسب قبول
الكلمات من العقل للفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف
مرتب في مراتب البدن ومرتبات العود على التسلسل
الى الاشرف في مراتب البدن ومرتبات العود الى الاخس في مراتب العود ثم
ان الشرف في مراتب البدن يتناقص الى الهوى كما ان الحسة في مراتب
العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن
اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا
منه **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس
بعد الموت وقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصورة
العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل
تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكلمات فاذا فسد البدن
فقد فسد ما لاحاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود
النفس باقية فيجب بقاءها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر
العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان
علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لتوقف بقاءها
على بقاء النفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون
تعلقها شرطيا لبقائها فاذا اتنى اندمت والحاصل ان البدن ما كان
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم يوجد البدن والنفس ثم يندم
البدن فلا يتخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولافان لم يكن
له دخل في وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن
وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقاءها
حتى اذا اندمت النفس اندمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال ههنا هو
ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال بجرد النفس عن المادة

الحادث من القديم على ما مر مرارا (قال الشارح) فصار من حقها ان هيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق
بين الاستعداد والاستيعاق ان الاستعداد لا يجماع الوصول وهو العقل بخلاف الاستيعاق فانه يجماع الفضل

ويبقى معه وايضا الاستعداد جملوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستعداد فتأمل
(قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفنيس لانه يقتضي ان يكون الموجود اولا للجسم الخ) اقول
فيه نظر اما اولا فلان ذلك متقوض بما مر حيث قال الشارح ﴿ ٤٢٢ ﴾ فاذن الفعل المذكور

في كالاتها الذاتية اي الكمالات ابعاضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك
مع كونه غير منطبق على الحق مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس
الابقائها بعد الموت وتجردها في ذاتها كافي في ذلك وكذلك قوله اشار
بقوله التي هي موضوع مالم صور المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية
معها فان الحكم المذكور ليس الاعداء انطباعها في الجسم فذكر ذلك
الوصف ليس الا اية الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج
في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر قوله
(وليس بمناقض لاستناد حفظ المزاج) ذكر في النقط الثالث ان النفس حافظ
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم لحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم
فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن باعرض وايضا فساد المزاج انما
يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما
للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله (تبصرة) التبصرة جعل
الاعنى بصيرا كما ان التبيه جعل التائم بقطانا وانما عبر عن هذا الفصل
بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التبيهات
فان ما ينسب الفاعل عنه الى العمي يكون اوضح لمخالفة بما ينسب القابل
عنه الى التوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث التبيهي لانه بيان
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب وأوضح
بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع
في بيان بقاء تعلقها المعقولاتها بعد لان القابل للصور المعقولة جوهر
النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلي وهما موجودان بعد فساد
البدن ومتى كان القابل والقابل موجودا كانا من غير تغير اصلا
وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز
ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع
هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعلقها غير محتاجة
الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سبق في الفصل المتقدم ان
النفس باقية بعد خراب البدن فلان قد ذكر ذلك وزاد عليه ان كالاتها
الذاتية باقية ايضا فان فقدت الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

هو الذي يقض عنه معاونة الحركات
السمائية فان فيها ارتمى صور العالم
الاسفل ان ينفل فان ذلك صريح
في مدخلة الحركة السمائية في وجود
المادة فلا بد من زمان لم تكن المادة
موجودة لتقدم الحركة عليها
فيستلزم حدوث المسادة وكذا
ينفرض بما مر من الشارح من ان
استحان الشمس وغيرها صار سببا
لفيضان الصورة الذرية على المادة
العنصرية ثم يحصل منها المركبات
وذلك لان بعض المركبات كالانواع
المتوالة التي لا يتحقق فرد منها الا
من بني نوعه قديم وقد صرحوا
بذلك مع ان استحان الشمس كان
متقدما عليها بالزمان او استحان
الشمس انما كان بالتدرج لانه حركة
الجسم العنصري من باب السكيف
وكذا ينفرض بالمزاج الحاصل في تلك
المركبات لان المزاج انما يحصل
بالحركة الكيميائية على ما صرحوا به
فهو متقدم على المركب فيقسم على
الابداع المتوالة واما ثانيا فبالخل
وهو ان اللازم مما ذكر خلو المسادة
عن كل صورة شخصية لاخلوها
عن جميع الصور والحاصل ان المادة
في كل زمان متصورة بصورة مسبقة
بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة
المخصوصة والصورة العينة صورة
اخرى وحركة كانت سببا لفيضان

تلك الصورة وهكذا وكذا في الاثلة فتأمل (قال المحاكات ان لا فرق عندهم بين المبدأ الأول ﴿ بالعقل ﴾
وبين العقول المجردة في بني العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفي للعقل عنها بتوسط الآلة
كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفي توقف فعل العقل على المادة على ما ذكر وا

في الفرق بين النفس والعقل بهذا أي بمعنى ان فعل العقل لا يتوقف على الآلة الا ان فعله لا يكون موقوفا على المادة اصلا كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان اكثر الا عارض على الموضوعات انما هو من العقل عندهم ولهذا سموه ﴿ ٤٢٣ ﴾ بواهب الصور ومن المعلوم ان العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت

المادة علة فاعلية وقد مر ذلك في هذا البحث وبينه وبما قررنا ظهران ما ذكره الامام في الجواب من ان فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل انه فرق بين كون المادة آلة للعقل وواسطة في وصول تأثير الفاعل الى مفعله وبين كونها علة فاعلية محلا للتأثير والتمييز عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحاكمات هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جمع افعالها على المادة بخلاف النفوس) اقول قد مر ما في به بدفع ذلك فلا يفيد بمصطلح ان النفس قد تدفع لاسباب الآلة وجعلوا ككثيرا من المجرنات والكرامات من هذا القبيل وايضا يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان كما يشاهد اهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومعلوم ان في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس اكثر افعالها بالآلة بخلاف العقل وايضا ذكر الشيخ في المقالة الثانية من الهيات السبعة في التقسيم الى العقل والنفس كلاما بهذه العبارة وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف مافي الاجسام بالتعريك ويسمى نفسا او يكون منزعه عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام

بالعقل الفاعل لا يضرب في هاتهما وفي بناء كالاتها لذاتية اما الاول فليقارن علمتها ووجوب بقاء المعلوم بقاء العلة واما الثاني فلو وجود الفاعل والقابل فكان مثلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل لغبرها كما علمت في الخط الثالث انها تعمل بذاتها هم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج واقول ببناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفاعل يدل على ان المطلوب ليس الابقاء التعقلات بقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس متوقفا على الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فافصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقلتها كما ذكره الامام اما الخط الشارح في كل فصل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب قوله وقائدة هذا الاستشهاد بوجودة الفاعلية اما بحسب القرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما القرن فكما اذا احس شيء حركات متكررة حصلت للحس هيئة حركية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعا واما التجربة فكما اذا كان شيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس تلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسا به واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فراد الشيخ بالخلال ههنا الاختلال في قوة التعلق عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيات العقلية الحركية والتجربة والامم تختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فالقوة الحساسة تختل في سن الانحطاط بحسب لا يكون الشيخ احد بصرا او سمعا والاختلال للهيات الحسية بالترنم والتجربة فحسب الكلام ان العقل النفس لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعلق عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط ط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها ومعرفة فان الاحساس بالآلة والنجارب والترنمات الحسية باقية قوله (لا تغفل بنى وهم يمكن ان يمرض ههنا) وهوان الانهيار في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا ويضعف عقله فقد اختلف قوة التعلق باختلال الآلة فيكون التعلق بالآلة والجواب اننا لو قلنا وكان التعلق بالآلة لا يخلل باختلال الآلة واستثناء نقض التالى وهو يتج

يدل على ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا بل الجواب الحق مع الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة القول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاولي معلولاته والامم يمكن اول اذ ليس كلام الامام في المصادر الاول بل قال ان ما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذا ذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ما قد حققه الشارح من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحق بل القاعل بالحققة هو الله تعالى وما سواه من قبيل الشرط الا ان بل مقصود السائر ان لاجابة الى وساطة العقل **اعللا** بل يكني ﴿ ٢٤٤ ﴾ الواجب مع تلك القوابل

المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى فتأمل (قال المحسبات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا) اقول يمكن ان يقال اختلاف نفس القابيل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك لقوابل سببيا لاختلاف حيثيات متكررة في الفاعل فان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مقاب لنفس مقارنته للقابل المعين الآخر وهذا وانت خبير بان ذلك يعطى تفاسير الخيالات الاعتبارية ومثل هذه الخيالات غير متعدي على الله تعالى واما اعتراضه الآخر فجوابه ان الشيخ لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك الصور عن العقل الاخر بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلى وقد مر نظره مرارا والله اعلم (قال المحسبات اي الاشرف في مراتب البدو بازاء الاخس في مراتب العود) اقول ما ذكره واركان ما يلايه لفظ البدو والعود بناء على ان ابتداء البدو من الاشرف وابتداء العود من الاخس وهكذا يلايه قول الشارح فيما بعد لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ولكن لا يلايه قول الشارح ههنا حيث قال منه من الجساذين الى الهبوط فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف

لنفيض المقدم واتم استنبطه عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر رجاء منع عن تفعله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه في ذلك لا يدل على ان لا تفعل له في نفسه اما اذا وجدته تفعل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تفعل في نفسه واعلم ان الوهم لاشك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قرر هذا بان تفعل النفس لو كان بالآلة لا تفل قوة التفعل باختلال البدن لكن قوة التفعل بتخل في آخر العمر فيكون العقل بالآلة وحيد يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التفعل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون العقل بالآلة لكن الملزوم حتى صكما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحيد لا يتوجه حله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان تفعل ليس بالآلة لانه لا يتخل باختلال الآلة فحين نعارضه ونقول العقل بالآلة لانه لا يتخل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها لعدم احتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يسطا بقى المتن **قوله** (قال الفاضل الشارح) اعتراضه اننا لانعلم انه لو كان تفعل النفس بالآلة لم يزل من كلال الآلة كلال في العقل وانما يلزم ان لو لم يكن ماهو المضرب في كمال العقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو بمنوع لجواز ان يكون المعبر في بقاء العقل حدا معين من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص المتمايز على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل العقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره وللمعبر في بقاءها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص المتمايز على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعبر لا يبق القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعبر من الاعتدال لا يوجب الانقضاء القوة العقلية على حالها لكننا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن ان يحصل ذلك انكسار حال اختلال البدن فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

من مراتب العود ولا يخفى عليك ان كل واحد من الاستعدادات جاز (قال المحسبات وذلك) فلماذا ﴿ ٢٤٥ ﴾ مع كونه غير مطبق على المتن مستدرك في الاستدلال (اقول نسخ المتن ههنا مختلفة في اكثر النسخ وقع هكذا بل يكون باقيا كما هو مستفاد من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

اي تصور المعنوية ومدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا معا ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفي بعضها كذا بل يكون باقيا معا ويدا الوجود من الجواهر العقلية والظاهر مدار ٢٢٥ شرح لامر على هذه النسخة واما صاحب المحاكاة نظر على هذه النسخة على

ما اشار اليها لحكم بعدم انطباق الشرح على المتن بالاستدراك والا فلي يكن على النسخة الاولى على ما وقعت في نسخة الشارح ونقله مخالفة للمتن والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم الاحتياج الى الكمالات الذاتية بفهم من كمالاتها ذات آفة في الجسم فان الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فاذا كان النفس ذات آفة في الجسم وعلاقتها بها من حيث ان انتهت فائتية في الكمالات التي لا يحتاج فيها الى الآلة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر (قال المحاكاة وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالاتن كرر ذلك) اقول ما سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعلقاتها على ما يدل عليه النسخة التي نقلها الشارح على ما ينال لا مجرد بقاء النفس على ما يدل عليه النسخة الاخرى والذي كرره الاتن بعض ما سلف وهو بقاء التعلقات واراد زيادة الفائدة ان بقاء التعلقات قد مر فيما سلف بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة الى الآلة وهما قد كرر ذلك وزاد عليه ان النفس قد استفادت تلك الاتصالات باعقل فلا يضر هذا فقد ان الآلات ولا ينبغي ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قرئناه وحيث لا يرد عليه ما ذكره بقوله اقول

فهذا صارت في هذه الحالة أكل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ثم انه حل الازدياد في الكمون الخ ومحصل هذا الاعتراض نقصان تفصيلي واجالي اما تفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجالي فهو ان بقاء القوة الحيوية تسمية بدنية فلو لم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوية وليس كذلك لباقها الى آخر العروة تقرر جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يتخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الابن ولا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترب من الكمالات على الكمالات الاول هي الكمالات الثابتة اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها يستمد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوية والصحة اعني اعتدال المزاج لها عرض يقصد بطريق افراط وتفریط ومنزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثابتة يزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمالات الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا تعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثابتة فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والالاختلاف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان والقوة الحيوية التي تنقص بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقص واردا لان الكلام في الكمالات الثابتة وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثابتة تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكها كذلك هذا هو الجواب عن النقص الاجالي واما عن النقص التفصيلي فاشار اليه بقوله فظاهر

الح ولعل الباعث على ٥٤ ما حل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعلقات قول الشارح لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الدائمة وهذا وهم من كلمة لان هذا التمازك في ذيل قول الشارح الفائدة الرابعة ولو كان الامر كما زعمه ليلبني ان يذكره في ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطرافا وتوطئة لبهاء الكمالات والقرينة على ما ذكرناه لم يضره في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاكات لكن قوله وليس اذا كان يمرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة العقل ٤٢٦ ﴿ نخل باختلال الآلة على

ان يكون العقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالى وهو ان قوة العقل نخل باختلال الآلة على ما قررر صاحب المحاكات نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يمرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينجح ولا يستلزم عين المقدم وهو كون العقل بالآلة وقد عبر عنه الشيخ لعله لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالى لا ينجح عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التفرير تفريره فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعطلها الخ انه لو كان استثناء عين التالى متجعا لتفويض المقدم كان استثناء عين التالى متجعا عين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهر ارتفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقا لقوله وليس اذا كان يمرض لها مع كلال الآلة كلال نخل لا يكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غير ملائم لقول الآخر من المتن فلا وجه للإيراد عليه بان كلامه غير متطابق على المتن مطلقا فتأمل (قال المحاكات لان قوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى القسائية

انها لو كانت متعضة اى التعقلات كالات ثابتة وقد بين ان الكمالات الثابتة البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعديل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب متينا على مقدمة مذكرة في جواب النقض الاجمالى فلهذا اخره والى لكان الترتيب يقتضى تقديمه واما سؤال زيادة العقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في العقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير العقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حله على اجتماع العاوم وغير واقع لان الكلام في زيادة قوة العقل لافى زيادة الهيئة القرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظرا ما اولا فلان قوله والاول لا يتحمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائم في التعقل والتزايد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باقى لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثابتة لافى الكمالات الاولى الى مبادئ الكمالات الثابتة وهذا لا يدفع النقض فان للامان ان يقول ما ذكره في الكمالات الاولى هو قائم في الكمال الثانى فانه لما جاز ان يكون المعنى في الكمال الاول حدا واحدا فلم يجوز هذا الاعتبار في الكمالات الثانى قوله (لا على ما يستعمل في الخطابة) لما كان الاقناعى قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا السقوشد الذى يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما التجمل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تنزك بالامن اليقينية ويشد اليقين قوله (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالقوى في هذه الفصول ليس هو التاثير بل ماهو اعم منه فكانه هو معناه القوى فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو افعال لا فعل وتقرر الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفصالها اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثير من الحواسات واما القوى المحركة فلان تحريكها لا يتاثر بالانحراف الاعضاء والعرك افعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفصل فبوه واما قوله والفصل

بالارواح من المدركة والحركة لانها كالات ثابتة وقد فسرهما الشارح بالكمال الاول بل المراد وان بها الفصل المقوم للحيوان واما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شئ مشبها بمرض بل كان جوهره ادخاله في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لا يكون مختلفا للحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ماهو جزؤه

وقد يخص الدعوى بالجزم المحمول فيقال الذاتي ليس مقولا بالشك (قال المحاكات فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمالات
 الثاني) اقول الكمالات الاولى لما لم يختلف بالزيادة والتقصان كالاعتبر فيه حدا واحدا لا يختلف ايضا واما الكمالات
 الشان فلما كان مختلف ٤٢٧ زيادة وتقصانا كان الاعتبار فيه مختلفا لان وحدة المعلوم واختلافه

تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة
 القوة الحادثة في الجسم تابعة له
 في الزيادة والتقصان وفي الشدة
 والضعف نعم قد لا يحس بالضعف
 لقلته واما انها لم يضعف بضعف
 الجسم فغير معقول فليأمل (قال
 المحاكات واللازم من هذه الحجة ليس
 الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول
 فيه نظرا لان هذا ايضا لازم من الحجة
 لان المراد من الآلة المنفعة عن النفس
 في تعقلها هي الجسمانية والآلة
 في التعقل اذا كانت جسمانية
 ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل
 يحصل ضعف وفور في التعقل
 لا محالة وان كان القابل مجردا والى مثل
 ذلك اشار الشارح حيث قال لان
 العاقلة اذا كان تعقلها بمعونة
 من الفكرة التي هي قوة بدنية
 فقد يضعف عن التعقل لانها لا تكن
 بضعف معا وبثنها (قال المحاكات
 والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة
 بلا واسطة الآلة) اقول فيه بحث
 اما اول فلان الغرض من اثبات كون
 التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء
 التفصيلات النفس حين التجرد
 عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء
 بعض تفصيلات النفس بل المقصود
 ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية
 معها ولهذا قال الشارح في صدر
 المخطوطة ان يبين في هذا المخطوطة وجوب

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
 كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر النفوس والافعال اما هو
 من القوى والقوى الحادثة في الجسم لانكون قاهرة له ضرورة ان الحال
 في الشيء لا يتاخر فيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى
 لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي تلزم منها الموضوعات كالهوى
 والاف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاحتجاج فتكون
 متناهية لا حفاها ولما تأتت اجتمعت عنها نافت وجود القوة الذي هو موقوف
 على الاحتجاج فضلا عن قطعها فيكون بين القوى وطبائع العناصر
 تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا والضعف
 المارض للقوى لا يدرك الا بجهة الضعيفة بعد ادراك الا بجهة القوية
 والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في
 قرص الشمس فان الحس يعل بالضعف والوهن واعلم ان المدهى الذي
 قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس
 الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس
 بالآلة فاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) احاصها ان القوة
 اما قلته يدرك نفسها وادراكها وآلاتها وكل قوة لا يدرك الا بالآلة
 لا يدرك انفسها ولا ادراكها ولا آلاتها لا يتاح ان توسط الآلة بين الشيء
 ونفسه وبين الشيء وادراكه وبينه وبين آله يتج ان القوة العاقلة
 ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوحى بقياس استثنائي فيقال لو كانت
 القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكها ولا آلاتها
 ولكنها تعقل نفسها بادراكها وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ
 قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية
 والاخر ان تعقلها ليس بتوقف على تعقلها بالجسم والحجة المذكورة
 لا يبعد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا
 حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق
 النسبة الحاصلة بين السمة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة
 التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثاني فلان وان
 سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها
 بالمعلومات والتفكرات تعقلها بالبدن وما ذكره لا يبطئه واقول قد تبين مما

بقائه النفوس الانسانية بعد تجردها عن الايدان مع ما تقرر فيها من المقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو
 يستفيد الوجود من اجزائه السابقة فان كلمة ما في الموضوعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس
 بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ لم يزل يوجد ان عدم الفرق بين تعقل وتعقل في ذلك قلت بعد تسليم صحة ما ذكرت

كان هذا تقرير آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يتدفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس بل جعله شرطاً في تعقلها بحيث يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون تعقلها مشروطاً بتعلقها بالبدن لا على ان تكون آلة حقيقة حتى ﴿ ٤٢٨ ﴾ يتوحد ان الآلة لا يصير

واعطية بين المدركة وبين نفسها او ادراكا لها او بين المدرك ونفس المدرك بل على ان يكون تعقلها بنفسها مثلا مشروطاً بتعلقها بالبدن لا بد لتسنى ذلك من دليل فتأمل (قال المحاكات قوله اولاً بمحتمل التعقل مستدرك لا دخل له في الاستدراك) اقول يمكن ان يقال بمجرد ابطال القسم الثالث وهو ان يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية وكانت ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدم الا ان ذكر كون التعقل متبذبا بصورة المستمرة الى آخره الى قوله اولاً بمحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب لتالي المذكور على المقدم وتفصله ان اى جزء من جزئ المنفصلة المذكورة كيف يتحقق على اى تقدير يقع وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون الا كذلك (قال المحاكات هذا هو المطلق على متن الكتاب) اقول هذا غير منطبق على المتن ومشتغل على الاستدراك ايضا اما الاول فلان الشيخ اثبت التفاسير بين صورتين بان احدهما مجردة والآخرى مستمرة والتفاسير بينهما في هذا اتوجه ومع احداثي الزيدى كان مقروضا لامينا بالدليل واما الثاني فلان على هذا التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في مجرد النفس سبق في النقط الثالث واما اشياء فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقل في الجملة بلا واسطة الا لا وقد دللت الحجة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعلقها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لم يتوقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقفاً عليه وقد ثبت ان تعلقها بلا واسطة آلة قوله (وهذه حجة رابعة) قدم الشارح لبيان انها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لاحاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص انواع بحسب تعدد المواد فبما في الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها مخصصة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتمايز النفوس بها هكذا سمعته فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل فاهم ههنا فقيل لا تأثير ههنا فانه باقى والباقي لا يحتاج الى تأثير مجرد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى قابلية لا التأثير على الاستدعاء والاصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمانية وما يجري مجراها مجردات الاشخاص العلوم ثم حررت الحجة بان القوة العقلية لو كانت حادثة في جسم لكانت اعدادة العقل او اداة العقل لا تعقله وانما يسمى باطل واما بطلان التالى فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير وتعمقت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بمحصل صورته وذلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فنكون انه لا ادراك والادراك بالآلة يكون بمحصل الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في المثلثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت واذا بطلت القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الى قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته مادته بالعدد مستدركا خارجا رجوع الى الحق خير ﴿ لا ﴾ فليتأمل فيه (قال المحاكات اللهم ابشايه اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمانية) اقول فيه نظر بمسدا اما اولاً فليجوز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من الجاهل والصورة فلي تقدر تعقل الصورة

الجمعية المجازية حلول احدى الصورتين وهى العقلية في المجموع المركب في الاخرى والسادة فلا يجمعان في محل واحد وامانا فلا يفلان احدى الصورتين موجودة بوجود ظلى والاخرى موجودة بوجود عينى فيحصل الامتياز واجتماع الثلثين بما يستحيل ﴿٤٢٩﴾ لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استعمال فيه فاقول

(قال المحاكات واما قوله على ان السماع المعقولة فهو جواب سؤال) اقول لا يفتح على الصارفى بصناعة الكلام ان ذكر العلوة بعد الجواب عن الابراداشارة الى جواب آخر وحله على جواب سؤال مقدرا لا يستعمله اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر نقر به ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون علما عرضيا وثانيهما من حيث هو لا بشرط شئ وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغارة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثانى كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هي الانسان مع وصف البناءة مغارة حقيقة من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغارة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهرا وكما انها بالاعتبار الاول موجود في العقل فلا شك انها بالاعتبار الثانى موجود فيه ايضا فلان اجتماع الثلثين مع تسليم ان العرض يخالف للجوهر من حيث هما جوهرا وعرض بالماهية ومفهوم هو المراد من قولهم على مذهب الصقنى وهو حصول الاشياء لماهيتها في العقل كان التقدير بين العلم والعلوم بالاعتبار الان العلم من حيث انه علم وعرض متصدا بالماهية مع العلوم الذى هو جوهرا من حيث انه معلوم فاقول جدا

لا محالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذا هذه الصورة التى بها يصير القوة العقلية المتعقلة متعقلة لا لأنها الى قوله اولا لا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخله في الاستدلال ولكن توجه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان حال لو كانت القوة العقلية متعقلة في الجسم كانت دائمة التعقل له اوداعمة لا تتعقل له لان القوة العقلية لما تتعقل ذلك الجسم يحصل صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة بها وصورته اخرى متجددة لاسبيل الى الثانى والازم اجتماع الثلثين فتبين ان يكون تعقلها يحصل صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة النقل والالكانت دائمة لا تتعقل لاسخالة تجد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وايس المراد بصورة الجسم الاحيائية المختلفة عند القوة العاقلة فقد مر في المخط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشئ متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقبها وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثانى يستلزم حصول ماهيتين لشئ واحد لها وهو محال فاذا تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كنى في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لادائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض بابها انها صورتان لشئ واحد شك فان التعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان التعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حاول الصورة العقلية من الجسم في الجسم واركان التعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من ان مادته موجودة في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التى لم تزل في مادته لمسا دته بالعدد وان كان التعقل المادة فلا يلزم الاحصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان التعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعنى الصورة العقلية والصورة المحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بدق تعدد

فانه من خواص الشرح (قال المحاكات لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة الصاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح الحق منى على ان يحصل المعقول الصورة الجمعية حتى يلزم اجتماع الثلاثين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكات ولهذا صبر عنها بلفظ

انصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق ما ذكره الامام فيقول اونا الشارح في هذا الى تحطئة الامام في جعل للمعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ﴿ ٤٣٠ ﴾ ما هو الظاهر من كلامه

الاشخص من تعدد المواد لكن في اشارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اختل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية مشقة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصيات يتجلب بتعدد المذنبين ولو جعلنا المتعل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعل من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يبين لزوم احدهما الا من امدادوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة المساقلة اودوام لا تعقله اللهم الا بعبئانية اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس لان القوة المساقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم لاننا قول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الالات كانت اما دائمة العقل لها اودائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة قوله (آعاد الاعراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم بلزم اجتماع صورتين ممثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقول المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يثبت تماثلها وان اراد به عدم اشتراكها في مفهوم السماء وهي حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل قسير والحاصل السواد والبياض بهما غير متماثل فانها نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والسماء فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى وانما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورتان المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكن العرض هاهنا الجوهر واهه محال فاجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاختبار اشائي

اذا الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجسمية وحقيقة لا يلزم حلول المثلي في محل بل حلول احد المثليين في الاخر فتقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحائلة في القوة العاقلة الحالة في الصورة الجسمية الحائلة في الهيولى حالة في الهيولى والصورة الاخرى ايضا حالة فيها فلزم اجتماع المثليين في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقة لا مجرد مقارنتهما لثالث اذ مجرد مقارنتها لثالث لا يرفع الاثنية بالكلية كيف لا - تغايرا باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للامتنان ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة المساقلة مقارنة قريبة ومحل الصورة الاخرى مقارنته بعيدة ومقارنته الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتنان فان المقارن القريب لاحد الصورتين تغيب المقارن القريب للآخرى (قال المحاسنات والحال في الحال حال بالضرورة) اقول هذا انما يصح اذا اردت بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيدة ومحله بالعرض له

الا يرى ان السرعة الحائلة في الحركة الحائلة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ما هيبة ﴿ ما هيبة ﴾ اولست نقاله حقيقة بل انما هي فمت للسر سكة ولا شك ان الكلام فيها هو محل الشيء حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتنان في هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول عينتين

هو الحالة المفارقة. اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هي حاصلة فيه
لا تامة به و يفرق ما بين القيام بالشئ والحصول فيه و هذا لم ينصف الذهني بالا شبه المتعقبة له فتأمل (قال المحاكات
واجب بان الدائم هو العلم ﴿ ٤٣١ ﴾ بها الاملا حفظها) اقول حاصله انه فرق ما بين العلم والملاحظة

بمعنى الانعكاسات من النفس الى ذلك
العلم فان الامور المذكورة حول عنها
المخرجة صورها في الخزانة معلومة
وموجودة في الذهن مع ان النفس
لم يكن ملتقا بها هذا لكي الظاهر
ان انشئ ما لم يحصل في القوة المدركة
لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا
كان العلم بالقوة لكن اذا حصل
في القوة المدركة نتحقق العلم وان
لم يتحقق الانعكاسات من النفس اليه
هذا في العلم بالحصول واما في العلم
الحضوري فببقي فيه حضور المعلوم
عند العلم ووجوده عنده وبضمهم
اشتراط الانعكاسات من النفس اليه
وحصل النظر الذي اورد صاحب
المحاكاة ناظر اليه (قال المحاكات
وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه
كما صرح به الامام) اقول ظاهره انه
ابرار علي الشارح حيث قال ان هذا
مبتداء احتجاجة وجوابه ان مراد
الشارح ان هذا هو ابتداء احتجج
الذي ذكره في مقام احادة اكمال الكلام
على ما ذكره فان قوله علم من هذا
ان الجوهر السابق مثله ان يقول
بذاته نتيجة العلم المذكورة وليس
ابتداء هذه الحقبة فابتداء الحقبة التي
عاد اليها في بيان المطلوب من قوله
ولانه اصل فلن يكون مراد كمال الخ
وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج
على الاطلاق كيف وهو قد صرح

ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود
الحاصري فان الجوهر كما تقرر ما او وجد في الخارج كان لافي موضوع
وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصوره السماء
وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحسب الوجود كانت لافي موضوع
فيكون جوهر الارض ما وهذا صرح القوم بان صور الجوهر جوهر
قوله (ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة) اي ولئن سلمنا انه يلزم من
تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع ثلثين ولكن لانسان ان اجتماع الثلثين
محال وانما يكون محالا لم يكن احدهما من راعا الآخر وليس كذلك فان
احدهما حال في القوة العاقلة والاخر محل لها اجاب الشارح ولا يماز وهو
ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لا در اكها وانما
بان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن
العقل فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فاعلة
لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب
بالحقيقة تفصيل لما صرح قوله (فان قيل الفرق بين الصورتين باق
لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا) انما قال ان قول هذا الفرق
ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها
يلزم ان يكون الشئ الواحد حال في محلين مختلفين وانه محال ويمكن
ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة لعقلية مقارنة
لاحد المقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلهما وهو
المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شئ آخر وهو ان
الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على
ما ذكره الامام وتقرر جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران
ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحلهما كانت
مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ومحلهما
فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي
مقارنة لمحلهما الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان
في محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصح ان يكون جوابا من الابتداء
لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

في اول الفصل بانه قد سبق الحقبة عليه (قال المحاكات الثاني ان قوة الفساد وقطعية البقاء لا من مختلفين)
اقول لا ينبغي عليك ان اختلف المحل والموضوع لا يلزم من مجرد الفسادة بين الامر بل بل انما يلزم من التقابل
بين الامرين فلا يشع التجميع في الكور في الشرح بقوله فان هذا الامر بين مختلفين ولهم لزوم هذا الاراد

اللازم حتى جعل الغاء للتفريع عدل صاحب المحاكات فن الظاهر وجعلها على مجرد التعقيب وأشار إليه بلفظ الثاني وصرح عليه بأن لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان عليه مذكورا (قال المحاكات وروى يستدل عليه بأن محل قوة الفساد هو بعبه موصوف بالفساد) ﴿ ٤٣٢ ﴾ اقول فيه بحث اذ سألني

في جواب السؤال الذي بذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الشيء الذي هو المادة لازوال وجوده في نفسه (قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان الثاني الخ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيجي في جواب السؤال الذي يذكره بنا في هذا وهو كون محل قوة الفساد هو بعبه موصوف بالفساد اذ قد يتحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مقايير محل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كموت الوجود مسبوق بالامكان والمراد بالامكان الاستعداد فلم يكن قائما بنفسه ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته وحينئذ يتدفع جميع ما ذكره في الكلام في ثبوت هذا الاسكان قائما على (قال المحاكات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منه) اقول لا يتحقق على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يتدفع به هذا لان السؤال المذكور ايراد على الدليل الذي سبق من الشارح

مقتضيتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الاحتجاج بمقتضيتين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة والمحال هذا لاذك فان قيل الاستباز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان اليجاد في الملزوم ملزوم لا ييجاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يمرض لاحدهما يكون نسبة الآخر له كسنته اليه اذ لا يماز بينهما فلا اثنية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة للحال للعقل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة لحد الحالين في محل الآخر فظهر التمايز قوله (والنفس مدركة للصنف الاول دائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس مادامت حاصلة لها لم يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها مادامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهم جراحي يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا ازيدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا ازيدا لكان مساوياه فيلزم اجتماع اثنين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلية مساوية للعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا البيان بين ان العلم بالنفس او غيره مما لا يباينها ليس امرا ازيدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية لانه لم يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لاعتنا تصوراته والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا لم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والصفوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله (هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس) اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بمددات البدن وبقاء عقلها لمعقولاتها عادلى بيان المطالب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولمذا سمى الفصل بالتمكية قوله فاذا هم الامرين من مخاوف ههنا شأن الاول

واشار اليه بقوله تعالى وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكات لانا نقول ﴿ ان لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم إلا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسيا) اقول فيه نظر لائق القيام بالذات المتغير في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

بمحل جسماني لا ان لا يتصور بشئ اصلا كيف والممكن لا بد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لامعنى النفس الاجوهر مجرد عن المادة ذاتا متغيرا بها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر الى اقسامه ولم وجد حيتث في تعريفه عدم قياسه بالمحل ٤٣٣ مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال اصلا بل يكفي كونه غير جسم

ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكات فلواقضى قبول الفساد والتركيب لا متع فسادها) اقول في معنى الشارح مؤاخذة بقرره ان الاصل في المشهور معنى البسيط على ما يشير به قول الشيخ ههنا فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالركب الخ ولم يقل بل كالركب او الحال فالحق ان يجعل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لما في الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور والا عراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لوجه لورود النقض اصلا نعم بقرره الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح (قال المحاكات وامانه مضرك فنتركها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالركب كفي الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدث صورة اخرى سهو الهم الان يقال عند زوال الصورة وحدث زوال كيفية وتحدث كيفية اخرى وهو المراد بالركب كفي الكيف (قال المحاكات واقا تل ان تقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها) اقول لا يتسأل الكلام على فرض زوال صورة فسادها فاذا كانت مقيمة بمحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نبهت لانا نقول عند زوال الصورة وحدث صورة اخرى بدلها وقوام الهيولى المجردة باحدى صورتين هذه الصور كما في الصور الجسمية والهيولى

ان قوة الفساد معارة للقاء بالعقل لانها لو كانت عين البقاء العقل كان كل باقى فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اشا في ان قوة الفساد وقطعية البقاء لا من بين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضا لها شئ واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوا فساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شئ من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقى لوقبل الفساد لان والقابل للجمع مع لقبول فلزم اجتماع الباقى مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقى لا يبنى مع الفساد الموصوف بالفساد يبنى مع الفقد فلا يكون الباقى موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لاننا لم ان الباقى لوقبل الفساد لاجتماعه فان معنى قول الشئ العدم او الفساد ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه يعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخ رجح كان العدم الخارجى قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شئ وقول عدم قوله (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير متعدي في شئ لا يثبت بالادلة السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يعجز عنه انه لا يكون حالة في شئ اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مقارقي لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شئ منها حالا كالصورة والاخر محسلا كالهوى واما ما كان يوجد ببسائط غير حال والبسيط الغير الحال ليس يقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض اننا لانعلم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد واما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقابل نحن نقول من الانسداد النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

اقول لو ثبت محل قوة ٥٥ الفساد لا يكون الاجسام او جسماني لكن في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدوى ولا حاجة الى الترددات التي ذكرها وبطل الشقوق المذكورة فيها الصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشترنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اى لا يلزمه وقد ثبت في البطل الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل حافل وظاهره ان العقل لان كالاته موقوف على البدن

فيكون نفسا وقد فرض جزمها هذا خلف ولا حاجة الى ابطال ان تقوم وجوده بالحال لايات كونه نفسا لان القيام بالذات اللازم من كون الجرد عاقلا عدم قيامه بالحال لعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن بالمسئلة فاقول (قال المحاكيات انما هو الى قدم النفس لاجل ٤٣٤) انهم مافرقوا بين امكان

الحدوث وامكان المعدم الخ) اقول هذا الكلام يدل على ان اتفاح دليلهم والجواب عنه على ما ذكره على الفرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي المادة وامكان الفساد لا يستدعيها وذلك كما ترى كفي مودار الدليل للذكور على عدم فساد النفس على ما مر على ان امكان الفساد كما كان الحدوث يستدعي المادة بل الجواب المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز ان يكون محل امكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحا واما انه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادة فمجاوبه انه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قائمة بها لاحاجه بل لها علاقة معها علاقة التدبير والتصرف فحق قولهم فعدم النفس على ما قرئنا توهمهم ان امكان الحدوث لا بد ان يقوم بمادة ما حدث كما ان امكان الفساد كذلك ولما لم تكن النفس مادة يقوم بها امكان فسادها كذلك لا يجوز ان يكون لها ما يقوم بها امكان حدوثها والجواب ان النفس مادة بالحق الاعم وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار كانت متبناها لاجتياها لکن لم لا يصح ان يكون محل امكان الحدوث على ما قرره الشارح (قال المحاكيات

بالبدن هو النفس وقد كان جزءا للنفس هذا خالف لا يقول لانفسه انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون لهولى لا تقوم الابعاض فيه وحيث لا يلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو مقتضى على الدليل ونقرر ان كثيرا من الاعتراض والصورة بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لا يمنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لانه في بساطتها في نفسها يختلف النفس فان مثل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اماميان او ملاقى والاول باطل ولما لا في لها اذا لمحل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنعول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها شيء فان الهيولى من شأنها ان يفسد فيها الصورة كان من شأنها ان تحدث فيها الصورة يفي قوله (اي اذا ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل) لم يكن مما يشل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهري واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسائط لا يكون كلها حال حتى يتحقق منه بسطة غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس انه اذ مودار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل قائم على تقدير تركبها من جواهر غير حالة بكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة في ذاتها متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل وانها محال فلان الهيولى الجسم وصورته لانهما جزءا النفس مجردان وان الب في المحل لا الحال حينئذ لا يلزم من بقائه المحل بقاء النفس كما يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما هو له وحيث يجوز ان لا يكون كما لا انها الثابتة باقية فقد تم الاعتراض بدونه ولا دخل له في الاعتراض الا لما زاده اننا كيد بطلان كلام لغوي في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها شيء بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاقي التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه الجواز ان يكون انصاف النفس بهذه الكمال مشروطا لوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفى ثم ان الشارح

وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن) اقول فان قلت لو لم احتياجا في زمان راعى ٤٣٥ البقاء الى البدن في تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذا انها ان تعقلها ليس بالالة بمعنى الصورة المعقولة يرسم فيها لاني واما ان وجودها مشروط بمرضى مادة وكذا بقائها من هذه الجهة

يتوقف تعطلها عليها ايضا فالحال على نفيه قلت قد مر ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها
وتعطل عنها فلا يرد من القول بالفق بين - لحدوث وعلة البقاء على ما ذكره فتأمل (قال المحاكات فهذا كما ترى
خطا في خطاه الخ) ٤٣٥

راعى ههنا جربة البعث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمعها سند
لا يثبت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة
لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير
حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحل فاجزء الذي هو المحل اما
ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما
على افراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على افراده فاما ان يكون قائما
بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على
البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاول فلا يكون عاقلة لذاتها
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد
وبغيره ويكون النفس باقية لبقائه جزئية جبه ثم انه بين ذلك بقوله لان
الغير لا يوجد الا المستند الى جسم متحرك وتقرر ان التغيير هو زوال
سفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او عدم الطاري يحتاج
الى مادة المادة لا بد لسان بصورة فلا بد في التغيير من الجسم واما انه
متحرك فمتحركها في الكيف لانه كالمتحرك في كيفية ثم باخرى ههنا سمعته
واقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها
ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا
الحركة غير لازمة فاحداث صورة وزوايا اخرى كون وفساد لا حركة
في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه
في موضوع الطبيعى الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارقة بمنع
ان يقارن المفارقة لا نقول اذا جاز ان يحدث في الفاسد فلم لا يجوز
ان يعدم عنه قوله (ثم قال الفساد والحدوث اى كما احتاج امكان
الفساد ان محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث
النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه
انا لا نسلم ان النفس لو قامت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد
ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد
داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو
البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان
حدوث النفس او فسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له
ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساد عنه

فاسمهم كما مر (قال المحاكات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام
منه يدل على ان العلم المتعلق بالوجود الخارجى مخصص في الفعل والانفعال بل كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه
احد لكيشه لم يره ولم يسمه واحمال انه لم يوجد منه فلا شك في انه يحصل له هذا العمل فهو ليس بفعل ولا انفعال

فان قلت بل هو فعلي بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت بعد الاغراض عن عدم ملائحته لكلام الشارح
حيث قال علما غريبا لم يسبق احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم عقلي متعلق بمعية هذا العلم وليس بهيولي والانفعالي
بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انافرض انه ادراك هذا العمل من غير ﴿ ٤٣٦ ﴾ اخذه من غيره ولم يعمل

والمعلم ضروري دلالة لوجاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس
او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو
في الشرقي قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لمساوات
استعداداتها ونصا عدت الى مرتبة ماهية الصورة نوعية انسانية
فاستعداد المركب الصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة
وهية مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهية
المخصوصة اذا استعد حدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث
النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشئ اذا كان مستعدا
لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن
مع تلك الهية المخصوصة بحدوث النفس لان حيث انه موجود مجرد
بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومربطة بالبدن ارتباطا
تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة
النفس لا فاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك
الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لان جهة انه مباني بل من جهة
انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زلت تلك الهية
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها
لان قوة فسادها قائم بالبدن كافي لعارض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يحتاج ان يقوم بالبدن لانه مباني ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به
لاتفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن
للصورة النوعية موجبا لاستعداد حدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون
استعدادا لبدن لان العلم الصورة النوعية موجبا لاستعداد لاعداد النفس
اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول
جميع علم لان الشيء لا يحصل الا بغير علمه بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي
لاعداد النفس لجوازا ان يكون لاشئ شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة
لا يستلزم اعدام النفس الا انه يجوز ان يعدم النفس بحسب عدم الصورة
فجواز ان يكون البدن مع تلك الهية المخصوصة المستدعية لانها الصورة محلا
لا يمكن فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس
جهة مقارنة النفس البدن بل من جهة زيادة المباشرة فلا يجوز ان يكون
البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساد بخلاف جهة وجود

به فهذا العلم ليس بفعلي ولا انفعالي
سواء فرض ان من سبقه على عمله
اولا ثم لا ينبغي عليك ان علم العقول
انما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها
من الامور المستندة اليها لا مطلقا
وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا
في ان بعض علوهم وعلونا فعلي
وبعضها انفعالي الا ان الفعل منهم
اكثر من الانفعالي وفيها بالعكس فاعلم
(قال المحاكات وغيره بارة الانجاب
الى الاقتضا) اقول لا ينبغي ان عبارة
الانجاب والاقتضا متساويان
في ان ظاهرها العلية ولا يصح
في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن
تأويلها بمعنى الاستلزام فتغير العبارة
ليس لذلك (قال المحاكات لكن
لو لم يتبع كون الله تعالى عالما بذاته
ممن جميع الوجود) اقول كونه تعالى
عالما بذاته من جميع الوجود وكذا
بالقول المقارفة كذلك يمكن اثباته
بجسام ان كل مجرد يمكن ان يكون
مفعولا وذلك لان صفات البدن
ووجودها اعتباراته وكذلك صفات العقول
واعتباراتها امور مجردة عن المادة
فيمكن ان يكون مفعولا وقد ثبت
ان ما يمكن للواجب يحصله بالفعل
فيلزم شمول علم بهما هذا على تقدير
تسلم ان مراد الشارح من العلم
التمام بالعلة التامة العلم بذات العلة
بخصوصها اذ لا شك ان مجرد العلم

بانار يمتوان انها عنصر لا يلزم العلم بانكارها من الاضناء والاحراق فنفيد التام في العلم ﴿ الصورة ﴾
بالعلة التامة لازم كإفعله الشارح لا يمكن ايراد قيد التمام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكات ثم نقول
بشأن كلامه صلى الله عليه وسلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بما هو وصف لازم لها

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فبستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لا بد في عقله من عقله هو كونه مستلزما لعلته فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية اللزوم العلم بخصوصية العلة ٤٢٧ وما هيها وليس مراده يكون العلم بالعللة لا يتم الا اذا علم كونها

مستلزمة ان هذا العلم داخل في العلم التام بالعللة على ما توهمه البصيرة بل ان هذا العلم من روافده فكأنه من تنمته فان الطلاق التمتنع على الزدیف والمتابع متعارف والتفصيل انتم لو كان العلوية باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلوية بخصوصها يستلزم العلم بعولها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارج على ما لم بماهية العلة من حيث انها موجودة في الخارج مستلزمة للعلم بماهية المعلول في الخارج وكذا في الذهن (قال المحاكات والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل) اقول ليس كذلك اما اولافعله المرجع على هذا التوجيه وقره على توجيه الشارح واما ثانيا فلانه على هذا التوجيه كان ينبغي ان يقول الشيخ ولما بعده ها وجع ذلك فمسل هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملا في الكلام غير معين بخلاف توجيه الشارح اذما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ حديث كون العقول عالة بذواتها لكن جعله من ذواتها لامن ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقا للشرح وضمير منه للعقل فغية تفكيك الضمير ثم الباحث له على ذلك الاية الى ما قرره من ان العقول شرابط والات وليست عللا حقيقية

الصورة فانه جهة مفارقة النفس من حيث الابطاط والتدبير فيجاز بهذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عد معها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلانتمقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة واللكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهي مستعدة لادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يخاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجاز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الاكالات وامتناع التطويل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بعامر وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لاقى البقاء فالنفس في الحدوث محتساج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله (فليفر من الجوهر العاقل) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين عقله ولا عقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فانزل ام ذات الجوهر العاقل واحال له فان كان ذات العاقل فهو مستدام له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالته لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت محتساج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الخ فهو نقي لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا انحدرت بالمعقول فانه صنف ذلك الصنف ثانيا تقرر المذهب لالبسان

هي ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام ما يكون من جانب العلة خاردا ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فاشار اليها انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتها به على ان المفيض يخصص في ذاته تعالى اذ لا مفيض ولا جواد غيره وما قررنا ظهر ان توجيهه اولي وبالعقول اخرى فاستفهم

كما امرت (قال المحاكات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجادها وقد قال صاحب المحاكات آنفا ﴿ ٤٣٨ ﴾ في توجيهه كلام

الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على الابداع حيث قال والعلم مقدم على الابداع فعمل العقل الاول اولا لم يوجد له وهل هذا الانتفاض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاعتبار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكات وقد مر مراراً بذلك الشيخ والشيخ ابونصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صورة العقل بالاعتبار لابد من تقسم العلم على الابداع وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على الابداع بل الابداع كان سابقا على العلم كما كانه سابق على وجود المعلوم اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلوم عين وجود المعلوم عنده فان التزام ذلك منه على انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلوم الاول بغير الاعتبار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاعتبار بالقياس الى ما بعد المعلوم الاول والعلم السابق على الابداع لا يلزم في الفعل بالاعتبار باعتبار ان صور سائر المعلومات مرتبة في المعلوم الاول فتقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر عليه الواجب عليه قربة في المعلوم الاول لزم في الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تصرف ظاهر فتأمل (قال المحاكات ولا يحتاج في ادراك

ما يختاره قوله (وقالوا واتصالها بالعقل المتعال) هو ان يصير النفس العقل الفعالي لان النفس انما طقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعالي يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعالي وهو ملزوم لاحد المحاكات لان اتحاد النفس اما يجرى من العقل المتعال اوبه من حيث هو والاول يستلزم تميز العقل والشئ علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منهما بالعقل الفعالي كالمزج بينهما المعقولان المختلفان قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فافصو منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فروخوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا قوله (ذكر ان مناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشئ شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شئ من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقل الشئ الى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سيرا وهذا المعنىان معقولان وكون الشئ عين شئ آخر وهو غير معقول هذا يحصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لاصار اسم مفعول وهو المصير ونصبه اياه والفعل الناقص ليس بمبدء ولا افع على شئ وخبر ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة او فرضا فرض محال انك مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيريا قال الله تعالى والى الله المصير ولوفرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد صار عرا وعرو مضر وب زيد بل مضر وب زيد ومضر وب زيد فهذا كازي خطأ في خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعلوم ثابتا ومصيريا اياه واظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثابتا فهو صار اياه فطعن فيه فلم ينسج قوله (وتقرره ان ههنا امرين) لابد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحاد شيئين فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئين وما بعده وهو شئ واحد فالامر ان

تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لا يجدى المناقشة بان الصور انما تستفيض من واجب الصور لا من افعال الصادرة كالحركات وما يلزمها المتبادر كما بصور عقلية مغايرة بغيرها والاصل ان علمنا بها علم حصولي لاعلم حضوري (قال المحاكات كانت جميع صور الموجودات

الكلية الجزئية على ما عليه الخ) اقول اثبت اولاً للواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصول الذي كان بارتسام الصورة من المعلوم لان انكشاف الشيء بمحصل نفسه وبينه عند العاقل ﴿ ٤٣٩ ﴾ اتم واكمل من انكشافه بمحصل صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

مخصص بالوجودات حين وجوداتها ولا يتعلق بالمعلومات التي لا يتحقق اصلاً وبالوجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدها ثم اثبت علماً آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما ترسم فيها كارتسام بعضها صور كثيرة يحضره احدنا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان محصور عينه وهذا الحصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولي ان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكنه لا في العاقل بل فيما يحضر عنده فعلم تلك الصور وان كان حضورياً كعلمها بالصور الحالية فينا لكن علمها في بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمها بالاشياء المرتسمة صورها فينا ولا فرق الا بان تلك الصور فينا هي تسمة في انفسنا وفي شئنا تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه اشتمل لان العلم بالمعلومات وبالوجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق لا يجري ايضا طريق الذي اختاره الشيخ واصل الشيخ انه ذم بذهب الى العلم الحضورى في ذاته تعالى حتى يعطى علمه بالوجود والمعلوم (قال المحاكات

ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعار ان كان احدهما موجوداً والاخر معدوماً فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثابتاً لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم ثنين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول باغرض ثابتاً ومصبواً اياه فان قلت المفروض ان الاول صائر ثابتاً لا مصبواً اياه فكيف يبطل كونه مصبواً اياه امكده ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا وكل منهما صائر ومصبور ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصائر ابعينه صائر ثابتاً ومصبواً اياه ويرد على هذا التوجيه بعدم ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث حشو في الكلام لاطائل تحته فليس بخلاف هذا الكلام عن اختلال كما ذكره الامام قوله (الصورة العقلية) فديجوز بوجه ما نريد استفاد العلم اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجي وهو الانفصال والامر الخارجي مستفاد منه وهو العاقل اولاهذا ولذلك كالعلم بالمتومات فقوله ويجب ان يكون ما بعقله واجب الوجود من النكلى على الوجه الذي منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا بدل على تحقيق الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالوجودات الخارجية ولما اشتمال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصله من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية قوله (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علمه بجميع الموجودات والعلم بالماله يقتضى العلم بالمعلوم لان العلم التام بالماله هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يقتضى العلم باللازم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طول كمالها والمرتبة المنتهية اليه واما عرضها كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول بل في العرض لان كل واحد من الحوادث لا مكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علمه بجميع الاشياء والعلم بالماله يوجب العلم بالمعلوم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اراد ان العلم بالماله من حيث ذاتها التخصوص بوجه

فهذا الكلام من الشارح ينساقض ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب) اقول هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحقان هذا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وقد يتحقق

فما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بفجردها عن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالية في المادة الشخصية في المجرد وحينئذ لا يبقى الا الماهية الوعية الكلية وهذا كانه مناقض لما حققه من ان العلم التام بالعقل موجب للعلم بالعلول لان هذه الجزئيات ٤٤٠ من حيث خصوصياتها

العلم بالعلول فهو متنوع ولا دلالة عليه وان اراد ان العلم بالعله من حيث انه علة للعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للعلول موقوف على العلم بالعلول فامتنع ان يكون موجبه وعله ففسر الشارح العلم بالعله بالعلم التام وقبر عبارة الایجاب الى الاقتضاه تفاديا من ورود الاشكال لكن لولم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك المساعدة مستعلة عند القوم في سائر المواد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعله التامة يوجب العلم بالعلول لان العلم التام بالعله يوجب العلم بهذه المقدمة ضروري ولا يشك قائل في ان من علم جبرع علل وجود شيء علم وجوده من علم جميع علل عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لنفسه فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعاً وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة انتم في المدركة قوله (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول) اما اولاً فلان تعقلها من الاول انفعال وعلم الاول فعلى واما ثانياً فلان الاول لما كان منقطع الملائق عن المادة لا تشوبه شائيل ولا يحجب عن خبره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجودها ممتزجة بالماهيات والماهيات كالماذ ففهي شائبة من الصلافة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراف الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراف الاول واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضمائر في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعده الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل اى ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلول له من ذاته بخلاف ادراكه

الشخصية من علمه تعالى عن ذلك فان قلت الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الاعراض والخصوصيات فلم يفوت عن علمه شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المفروضة ومن قاعدتهم ان ضم الكلى الى الكلى لا يبينه شخصية فلا بد من الانتهاء الى جزئى حقيقى لم يستدرج تحت ماهية كلية ولا شك ان ذلك الجزئى في الساديات ما دى فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب تعالى بالعلم الارتناسى ولهذا قال الشارح انما يصبر تلك الطبيعة لا يدركها العقل ولا يدان لها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة لو ما يجرى الحسبة اليها محرى الحس والغفيل والتوهم نعم لوقيل في تعقل الجزئى لاحاجة الى حذف العوارض النابضة للمادة والشخص لا يشتمل على امر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالشخص والفرق بين زيد والانسان مثلا بل ان الاول ادرك بالادراك الاحساسى والثانى ادرك بالادراك التعقلى وان الفرق بين الجزئى والكلى بنحو الادراك لا بدخول امر يسمى تشخصا كان جزءا عقليا بشخص منه الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع

ولا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئى دون الكلى كان الامر كذلك لكن هذا مخالف للاول لراى الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلى لا يتعلق بالماديات الجزئية الا بمحذف اللواحق وكذا هذا اى كون الواجب عالما باعتبار الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئى يتحقق في التصوير الذى ذكره الشارح من ان علة

تعالى بمطلوبه علم خضوري اذ حثنا لا يلزم انقسام المادى في الجرد ولا يلزم التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا الصديق كان عين العلوم وليس صفته العلم ثم يحصل العلم من جهة وصف اضافى اعتبارى وهو كونه مجزئاً تلك الاشياء ومنكشافه عليه . ﴿ ٤٤١ ﴾ هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقى العالم فاعلى هذا الصديق يسهل

تعالى العلم من الواجب تعالى بالجزئية ت
المادة المتغيرة الى الوجه الجزئى ولا يلزم
تحدود اصلاً وكذا اقول على ان
يكون صور جميع الجزئيات المادة
مرتبعة في بعض القوى كالغنى
المتطبعة القلبية الى الوجه الجزئى
وتلك القوى مع تلك الصور حاصرة
عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا
يمكن له ادراك الجزئيات المادية
والغيره من غير ان يكون تعالى محل
رقسام الصور المادية من غير ان
تعر في صفاته الحقيقية لان هذه
لصور صفات تلك القوى المادية
والتغير فيها جائز عند ذى تحقيق
المقام (قال المحاكات والحق اهرى
الذى لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث
ذلا يعهد من الالهام اطلاق العلم
بالوجه الجزئى على العلم باشى
من حيث انه متعلق بزمان مخصوص
من حيث انه حال او ماض او مستقبلى
واو قطع المنظر عن ذلك فبدر هاض
آدمان الشيخ ع . فارباقسام الصور
من المعلوم فى الواجب وارقسام الصور
لمادية الشخصية وارباقسام الصور
حسوسية الحسية والاشيائية الماضوية
في الجرد دخال عند الشيخ وسأوضح حقيقة
اذ طهران بمجرد حذف تلك الاوصاف
الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية
المانعة لارقسام صورها في الجرد لافاقل
ثم لو كان المانع من نقل الجزئيات
المتغيرة مجرد انهم لا يتغير في صفته تعالى

للاول فانه ليس من ذاته بل باسراق الاول وهو هلته قال الامام في شرح
هذا الفصل من اب العلوم ثلاثة اولها علم الاول قال عليه بذاته
وبغيره من ذاته لما من ان علمه بذاته علمه لغيره ثم علم العقول بعلمها
وعلمولاتها لكن علمها بعلمها ليس لها من ذواتها بل من قبل علمها
وعلمها بعلمولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم
والعلم بالمعلوم لا يوجب العلم بالعلم والفرق اذ الدالة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلوم المخصوص من فنى علمت الدالة بذاتها لمخصوصة علم ذلك
المعلوم واما لمعلوم فاحتياجه الى الدالة ليس لذاته المخصوصة بل لاحتياجه
والامكان لا يجوز الى الدالة لمخصوصة بل الى الدالة ما لا لاقتصر كل معلوم
الى تلك الدالة فلو لم يكن تعيين الدالة من لوازم ذاته لم يلزم من علم بنفسه
العلم بعلمته المعينة فالتعقل عاقله بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما
لم يوجب العلم بالمعلوم العلم بالعلم ففى لا يعلم علمها من جهة ذواتها
بمخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه
حادث يحصل من بعض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام
الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليست شرى اذ افيد العلم بانهم كيف يفرق
بين النفسين فان العلم بالمعلوم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلم كان
العلم بالعلم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلوم قوله (و قوله يكون
الاول موصوفاً بالصفات غير ضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على ان
اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قال
وقول بل بالمعلوم الاول غير مبين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول
الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول اولاً ثم يوجد فيكون
صورة العقل الاول مستندة الى الاله تعالى ثم العقل الاول فاعلم الاول لا يكون
مطلوباً ولا فاعلاً مقارن لاسبابه قوله (اقول المانع من زعم شارح ان علوم
الله تعالى غير مطلوباته) ولما كان المطلب دقيقاً يستبعد ارباب التخصيص في ما
النظر وكان طريق التلخيص ان تقدم قياس الشرع ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان
ولم يكف بتلخيص قياس الشرع هناك لبعد المقام عن حد التخصيص وكان قسم
من المقدمات ما يمكن ان يحدده بل شرح في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات
خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما لدليل
الجدل فيان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

لا يمكن توجيهه بما ذكره ﴿ ٥٦ ﴾ صاحب المحاكات لكلامه في انه كيف يرسم صور الجزئيات
المادية في الجرد الصريح فما قول على هذا المقام انه لو كان المانع من نقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم
التغير في صفته تعالى لزم لعلمه بعض الكليات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

فلا فيلزم صدق تعينه تعالى له فان قيل بل تعينه لان حيث انه متغير قلت فكذلك الجزئية ليست المتغيرة فلا معنى لتوهم انه لا يسلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير فى الجزئيات اشتمل واظهر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يسلم المتغيرات من حيث **﴿ ٤٤٢ ﴾** التغير هذا فهساية الضيق

فى هذا المقام والتكلام على التوفيق
(قال الشارح فان العالم يكون زيد
فى الدار يتغير صله بخروجه عن الدار
الح) اقول هذا حق وان قيل ان العلم
كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات
مختلفة كالقدرة على التغير لا يقع الا فى اضافات
لا فيه نفسه (قال المحاكات لكن ظاهر
كلام الامام النفس الح) اقول يمكن
الجواب عن هذا التعنى بان الاضافات
المحصنة ليست حكمالات متدايها
لوصفاتها لا فتقارها فى نفسها
الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها
وجودية ولهذا قال فى بحث النفس
التام ان الانفصال من جهة الصفة
الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي
الذى التام واما الجواب الاول فخر الشارح
فيه بحث اذا اضافات وان لم يكن
موجوده عند الشارح لكن عند
الحكماء الاضافات موجودة فى الخارج
على ما هو المشهور وحل الوجودى
على غير هذا المعنى بعيد جدا فاعلم
فهذا الجواب لا يطابق اصولهم
ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجوده
جميع الاضافات بل بعضها فى الجملة
(قال المحاكات والجواب اتانا سلم
ان الاضافات لم يقولوا بالقائل
المختار) اقول لم يرض الامام انهم
وان قالوا فى القضاة تعالى فاعلم بخار

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثانى مذهب
القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معلوله اولها
ولذلك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات
فان العلم به مغاير للعلم بغيره بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته
لزم تعدد ذاته واتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه ايمان ان يكون
قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة فى ذاته وانه قابل وقاهر او قائما بنفسه
فيلزم التل الا فلا طونية او قائما بمعلولاته يلزم ان يكون علم الله تعالى
متأخرا عن معلولاته وانه محال واما الطريق الخطاى فهو ان ادراك الذات
ليس بمحصل صورة فانه لو كان بمحصل صورة وجب ان يكون بين
الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالمهية لانعدامهما فيها ولا بالوارض
لان الصورة لما تحققت فى الذات فجميع عوارضها عوارضها واذالم يتضح
العقل فى ادراك ذاته الى صورة لم يتضح فى ادراك ما يصدر من ذاته الى
صورة واعتبر من نفسك قائم اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول
بشاركة من المعقول ولا يحتاج فى ادراك تلك الصورة الصادرة منك
بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك لتلك الصورة كافية فى تعقلها
فبالاول ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج فى تعقله الى صورة ثم
اورد عليه سؤايل ربما يظن المتأمل لهما احدهما ان الصورة العقلية
انما يكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة
اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس
محال فيه الثانى ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قائلة
لها واما حصلت الصورة عن المعقول الفعلية واجاب عن الاول بان كون
الصورة حالة فى النفس ليس شرطيا للتعقل والالم يكفى نفس ذاتنا
فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى
هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل للتعقل
وعن الثانى بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفعل فيكون
حصولا لتغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول لشيء
للمجرد وحصول الشيء لمقابل اضيف فى كونه حصولا لتغير من حصول
الشيء للفعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق الاول
والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الح

ان شاء هل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبة وهدم المشية ممتنع فهذا يرجع **﴿ ثم ﴾**
الى اليجاب وبالجملة اذا كانت المشية واجبة بلا اختيار فيها قطعاً للتسلسل وعند تحققها وجب صدور
الفعل لانه جره اخير للصلة الثابتة وعند الحكمه امتنع تخلف المعلول عن علته الثابتة فلا محال لهذا السؤال

فإذا قيل لم فعل ذلك قيل لخلق المشية به وإن قيل لم تخلق المشية به قلنا ليس له اختيار في ذلك بل هذا مقتضى ذاته فيقطع السؤال وأما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك في وجود هذه المشية اذ في كل مرتبة ﴿ ٤٤٣ ﴾ من المراتب يمكن الترك في وجوده لما أمكن له الترك وكان أولى بالنسبة إلى كل

مطلوبات في اختيار الفعل (قال المحاكات فيجبه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خبر بالذات فكيف يوجد منه الشر والناسف) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطاية غير مسموعة في المقام البرهاني فان استدلال عليها بانه لا يد من النسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يمنع تحقق المناسبة من كمال الوجوه فان فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه في وجوه الاشكال ما صورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى منصفة بالحسن العفلى على ما ذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شرفه اصلا) اقول لا شك ان الكلام في الشر بالعرض لان الكلام في الموجود وهو شر بالعرض وحينئذ نقول استند الحوادث مثل النهط والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شر بالعرض ومشتق الى الشر في الجملة اللهم الا ان يقال المواد بالشر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفضل النطق لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك شر على العقل بالعرض وقس عليه كمال (قال المحاكات ولا خفا في ان اندفاع الشبهة يتوقف على التبرجها)

ثم لما استحصل ظن التمثل بمطلوبه بهذه المقدمات الخطاية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمطلوبه وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول العلوم نفس تعقله فانه لما كان العالمان متعددين يلزم ان يكون المعلولان متعددين لاحالة وكما ان تضار العالمتين ليس الا في الاعتبار كذلك تضار المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدر عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفات من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والآخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراف من المبدأ الاول فالخالف على ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل العدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكرار في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فاعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم محامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال قوله (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار ان من حيث هي طبائع ومن حيث هي تخصصات بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كمال وتعقلها من حيث هي تخصصات تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا تخبر بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها تخصصات بمخصصات مطلوبات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح شافض ماصرح به القوم بل ماصرح به في تحقيق

اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ عظم يتوقف هذا التبرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الافضل منصفة بالحسن والقيح العقلين وتبريره كما يدل عليه عبارة ان الشيخ ليس غرضه ان ههنا سؤالا متوجها وكان في جدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا في افعاله

ما يكون شرافي الجملة ينحوا عن كثرة صدور الشرعة تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوله ما هو خير بالذات محط القائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطايا وهواته كيف يتصور وبطل صدور الشرع من الخبر بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر والثر يقتضيه كنهها خبرات ولا ينبغي ﴿ ٤٤٤ ﴾ ان نشأ من التفرير

سلم لواجب ولحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان فعل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان فعل بوجوده جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان فعل بوجوده ممكن لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا ينطبق بالزمان بالوجوب من اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات الزمنية ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا ينطبق بالزمان ضرورة ان وجود المعلول من العلم التامة ليس يزاني اذ لا ينطبق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل عالم بفعل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون متريدا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان لوجود او امكان الصدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده علم وجوده وبقاب ذلك الفطن يحسب عر فان كثرة الاسباب مثاله ان وجد ان الكثر زيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ماعلى رأس الكثر من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكثر فقد علمنا وجوب وجدان الكثر بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال النجم بحكم بحدوث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له القلبي في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وباشناح وجودها حين علم اسباب عدمها فلامكان في علم الله تعالى لانه متري عن التردد والشك فانه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فلان العلم بالجزئيات من هذه الخبيثة يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدا الدهر ومثاله ان النجم اذا علم ان القمر مغرب في كل يوم فكذلك الشمس مغرب ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الجمل مثلا في وقت معين وهذا الصل

لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره لامام فضلا عن توقفه على منع المتقدمين جميعا (قال الله تعالى وما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من الجهل والارذلة فليس لمقتضى على الحق) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في الحق لذكر الشرح هذا بعد الجهل الحارة الى ان الجهل الكلي انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الغلاسة التساوية من جهة الرذائل فهذا كما تنسب للجهل عام ولا يتخبط (قال الله تعالى اجابوا بار الله تعالى كما علم وجود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية - بيا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوده فعلة تعالى بمعصية فبذلك لانه سيمشي لان زيدا يصي لانه قد علم الله تعالى معصيته ومي المعلوم ان وجوب الشيء المقارب اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطرارا بحيث يفيق العقل التكليف والالزام ان لا يحسن التكليف والالزام استغنى البنية ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومعلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوى اني من قال بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومخلوقة لنفسه بانه انما يقرر ان الاختلاف عن الله التامة محال سواء

﴿ ثابت ﴾

كان له توحيدا او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لو جاز تخلف الفعل وجاز وجوده فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فليزج ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان المدم بالمرجح فان قيل بل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن مافرضنا جميع الوقوف عليه هذا بخلاف واذا ثبت هذا

فثقلوا الفضائل الصالحة مدة من المدة ظاهراً كان فاعله هو الله تعالى فلا يحسن العذاب والعذاب في شأن
العباد وان كان فاعله المبدع فان كان لا بالاختيار فكذلك فثقل قبل لارادته المتعلقة بذلك الثقل الذي هو الجزء
الاخير لعلنا انما لم يجب **٤١٥** العقل بعد ما يجب فان كان صدورهما عن الله تعالى فيتوجه السؤال

المذكور اذ عالم يتحقق ذلك الجزء
من العلم يتحقق ذلك الفعل وقوه
ليس بفعل البدن وان كان صدورهما
عن العبد فان كان بالاختيار فلا بد
لصدور الارادة من ارادة اخرى
وبطل الكلام اليها حتى يتسلسل
والقول بانها اعتبارية محضة ينقطع
التسلسل فيها باقطاع الاعتبار
خلاف البداهة على ما صرح به
بعض الافاضل وايضا اذا رجعتنا
انفسنا لم نجد ارادة اخرى فيها
نطق تلك الارادة وان كان لا بالاختيار
فيتوجه السؤال المذكور اذ يقع
عند العقل عقاب احد بفعل يصدر
عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختيار
وبعد صدوره عنه بلا اختيار وجب
صدور ذلك الفعل عنه كما اذا

سقط شخص من علو جبل الى
رأس شخص فذكره ولا يفتي ان
هذا الاشكال بالثبوت الذي ذكرنا
قوى جداً لا ينفذ بالوجود المذكون
في المتن والشرح والملاحظات ثم اقول
هذا الاشكال وارد على المعزلة دون
الاشارة لانهم لم يقولوا فاعله هو الله تعالى
والتفويض العقلي بل الحسن ما يحسنه الله
تعالى اما بقوله او بفعله وكذا القول
ما يقبضه ولما كان هؤلاء نفوا
التفويض والتفويض العقلي لم يتوجه انه
لا يفتي له تعالى هذا بهم وعقابهم بفعل
لم يكره لهم اختيار فيه والمعنى الذي

ثابت له حال المفارقة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المفارقة
فاذا مضى اليوم فان حصل بذلك كان جهلاً ولا يلزم التغير والحاصل
ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس
في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا
واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي
ان يتحقق هذا المقام ويصير ما تسرع اليه الاوهام قوله (اي منسوبة
الى مبدأ طبيعته التوسعية موجودة في شخصه) يعني كما اذا اخذ الجزئيات
من حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالصالح
بالجزئيات من حيث انها طبائع يجب باسباب ما خوزة كذلك لا يتغير
وقوله وانما نسبها الى مبدأ كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلولة
لمبدأ نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند
الى الطبيعة من حيث هي بل الى صلة جزئية واقول لو كان الكلام
في الجزئيات من حيث انها طبائع فمن الجزأ استنادها الى الطبائع فعلوم
من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه
اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية
بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف
على العلم بكون القمر في صفة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك
الصفة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر موضعه في شخصه
قوله (هذا الفصل يشتمل على قسمه الصفات) الصفة اما اضافية
محضة كالاجرة والبنوة واما حقيقية والحقيقة اما حقيقية محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافية وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم
فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لتغيره ولا يتغير كالفردية على ما ذكر
ونقرر اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للفردية
احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته
تعالى حتى صفاته الحقيقية وتغير جوابه ان الاسلام ان الاضافات احوال
ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالمرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلي
الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي وتابعة له
سلطانه لكن الاضافات لا وجود لها في الابدان وتغير الاعتبارات العقلية
لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك التمسك باضافات

قررنا لان هذا راجع الى ان هذا يقبح عند الصل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يفعله الله تعالى هو عين الحسن
عندهم ولا بد على الحكماء الثقاتين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفصل والترك اذ على تقدير القول بتحقق
الاختيار بالمعنى المذكور الذي ذهب اليه الحكماء كان المحقق في البعد هو الاختيار الشوب بلا يجب

ولا يفتي ان ما ذكرنا في البذر جار في العصبية شاه تعالى فمذهبهم المتحقق في شاه تعالى ايضا هو الاختيار
المشوب بالاجاب فاذا قل العبد صدور العصبية عن بذر اختيار صرف فلم يماقني فله تعالى ان يقول صدور العقب
والعذاب مني ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذي ﴿ ٤٤٦ ﴾ يدل تحليه الاصول

الحاصلة بانظر والاستدلال ان لا معنى
للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه
الذي ذكره المتكلمون وحيث يتبع
التصنف وكان الاختيار مشوبا
بالاجباب فاذا لم يقل بنى القاعدة
للمذكورة كما اختاره الاشاعرة
فيحصر الجواب فيما قررنا فلا بد
للمؤلف ان يلتزموا ان الاختيار في شأن
العبد وفي شأنه تعالى كان مشوبا
بالاجباب وتفصلا عن الاشكال
المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا
الاشكال لا يتصور الا بالقول بشأنة
الايجاب في شأنه تعالى وقد قال به
بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنى
الحسن والقبح العقلي ولعمري ان تحقيق
هذا البحث على هذا الوجه مما لم
يحم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله اعلم بحقيقة الحاصل
وحقيقة المآل (قال المحاكات فنقول
نحن لانتد فنجعل بل للانداء) اقول
لا يمكن انكار تعسف اللذة في تحصيل
المحسوب نعم ليس مثل اللذة التي
في وصله فلا جوب ان يقال ان
لم يحصل النبل بالقياس الى ذات
المحسوب لكن يحصل نيل صورته
الخالية وهذه الصورة ايضا محسوب
للمحسوب من حيث انها صورته لكن
لا لئلا عنه وبهذا القدر من المحبوبة
يحصل اللذة فتأمل (قال المحاكات
لكن النبل وهو وجدته يتوقف على

القدرة لكن طهر كلام الامام انتقض الاختلافات كتحفة كقبليسة الله
تعالى ومعينه وبعديته بالقياس الى حاش ما انها لو كانت امورا موجودة
في الخارج وجار تغيره ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها
او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز
في الصفات الحفية وحيث تدبر الجواب الثاني لا يقال صفات الله
تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور دائرية لا تغير بها في ذاته
عندهم فلولم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لا نقول فيه تلك
الصفات دلها عن الله تعالى في بعض الاوقات واته محال بخلاف تغير
الاضافات فان دلها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله (واعلم ان هذه
السابقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال
وارد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم الجزئي المتغير انما يكون متغيرا
لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ
ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات
الجسمانية فتتوحد بها بالقياس اليها بالنسبة الى الواجب عن اسمه
قوله (واقول في تقريره لسكان صور جميع العقول) قد بان
من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات المكتبة والجزئية من حيث
هي معقولة حاصلة في العالم العقلي والعالم بقل في ذات الله تعالى ليستقيم
على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات
في العالم العقلي ثم لما كان للواد في العالم العقلي صور مباينة افعال
ان بعضها دفعة على المواد والاجتمع المباشات اولا ببعض اصلا فانه
حط للسادة عن درجته الوجود اذا وجودها الا بالصورة كان
من لطيف حكمة الله تعالى خلق ذلك غير منقطع الحركة يختلف احوال
المادة واستعدادها بحسب اختلاف حرركاته فبذلك صورة صورة
على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات
في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان يجمع الوجود
في الازل والشارح انما قسم هذه المقدمة لتعريف ماهية القضاء والقدر
والجواهر العقبية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها
في الازل ولكن باعتباري الاجال والتفصيل واما الصور والامراض
الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الازل بمحطة ومرة فيها بالازال
مفصلة واما المثابة فهو علم الله تعالى بالوجودات على احسن النظام

وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنبل الى الصور العلوية الى معلوما نها
بل انما يشترط النبل الى معلوما نها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوما نها مثلا فرقي بين ان يلتذ لا بمحسوب وبين
ان يلتذ بصورة ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثانية النبل الى ذات المحبوب وفي حصول اللذة الثانية

بأن حصول صورته في الخيال والنيل اليها بل في أكثر المعنويات لا يهتدى في النفس إنما يلتزم بأن تدرك أن نفسه من جهة بالصور المعقولة على ما ينبغي فبصير عالما مضاهيا للعالم فأيدرك ههنا وهو حصول ﴿ ٤٤٧ ﴾ تلك الصور من حيث إنها طائفة ولا بد من أن ينال اليها لا إلى مطلوماتها بل قد لا يحصل اللتزم بالنيل إلى

مطلوماتها لكونها أموراً مخالفة لمصلحة أو غير ملائمة لطبعه ولكن في نفس العلم به كمال يلتزم في الدنيا بجهله لا بدرك الشيء الغير المطابق من حيث أنه مطابق ومن هذه الخبيثة كان خيراً وكالاعتد فليتنبه وأما بعد الموت فبظهور عدم مطابقتها فليكن حينئذ مدركاً للشيء من حيث كان الإدراك تخبراً وكالاه لزوال اعتقاده كونه مطابقاً وحينئذ فالحق في الجواب أن يقال هذا به للتداعية والحسرة على ما اكتسبه في الحياة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشترى خرفاً يندب في الظلمة وبعد ظهور الحل عند حصول الضوء حصل له التداية ولم يزل عنه المأثم بناء على فرض أن السابغ قد حاسب عنه وعلى هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان مثله بمعاملته وهو حال حيوة صاحب الجهل المركب وبعد ظهور الحال يحصل الضوء كان مثله بالما داً لما عدم إمكان تداركه في الفرض المذكور وهو حال موت صاحب الجهل المركب هذا ما ينسرى في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع من الجرح بتفصيل بجمات ما في الشرح من التخصيص ووضع مرزوات ما في فهمان التدقيق والجدد على الامسام والصلاة

والغريب وعلى ما يجب أن يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء أن في مفهوم النهاية تخصيصاً وهو تعاقب العلم بالوجه الاصح والنظام اللابقي بخلاف القضاء فاته العلم بوجود الموجودات جلة وأعلم أن الأفعال الصادرة عنها إنما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لها فوجه إلى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريك القوة الحركية إلى أن يحصل ذلك الفصل وأما البعد الأول فمقتضى أنه على الموجودات على النظام اللابقي كاف في إغاضة الموجودات ولا يحتاج إلى ارادة وعزم وقصد كما في أفعالنا فاته تعالى مر يد قادر عالم من غير كثره إلا في الاعتبار فهو عالم باعتبار أنه حصل له الموجودات وصور المعنويات في العالم العقلي وقادر باعتبار أن له أن يفعل وأن لا يفعل فلا شك في أن كونه بهذه الحالة أمر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار أنه عالم بالموجودات صلى الترتيب اللابقي بها فهذه الصفات إنما يتجسها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الأذات مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب أن يحقق قوله (وأمر لا يمكن أن يكون فاضلة) فضيلتها يكون بحيث يعرض منها شراً عند ازدياد الحركات وصادمات الحركات كالنار فإنها تقتضي الصعود من الأرض وإذا قصعت من الأرض إلى جبرها لم يكن بدم من خرق أجسام معتزلة في وسط مسافتها فضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل إلا بقائه ما يصادمها فهي أن اقتضت الشيء في بعض الأوقات لأن وجودها نافع في المركبات وغيرها قوله (وكذلك الأجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها إلا إذا كان بحيث يمكن أن يتأذى حركتها في الغذاء إلى حالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو ونمو ولا شك أن فيه خلع صور واكتساء صور وذلك إنما يكون بمركبات الحيوان مثل أخذ الغذاء وإبراءه على البدن وأحوال الحمار الخريز الذي هو مثل النار أي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس ينطبق على الحق كمال الانطباق لأن هذه الحركات وإن تأدت إلى انقضاء الصورة الذي هو فقد أن كمال وشرا إلا أنها ليست متأدية إلى اجتماعات وهما كالتأدية ومعنى الكلام في الحق أن أحوال الحيوانات في حركاتها

والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاكرام على من اتبع الهدى ولم ينبع الفوى

وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اى في الجركات والسكنات
يأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذبة فالصواب ان يقال اما تأدى
حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذبة فظاهر
واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الفريزى اليها فكما
اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذبه بحسب حرارته قوله (فاذر
فدحصل من ذلك) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شئ
من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشئ وذا اطلق على امر وجو دى
مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد حصل مفهوم
الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال لوجود
من حيث هو غير لائق به او نقول من حيث هو غير مؤثر وليس هذه الاعبارات
مختلفة عن معنى واحد وهو مفهوم اشر وعلم هذا من نعم استعمل الجمهور
انظر الشر في موارد قوله (قال اذ مثل الشارح هذا البحث ساقط عن
الفلاسفة) لانه لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن
والقيح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم يوجد الشر في افعال الله تعالى
انما يوجد اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل
هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك
لاننا لما وجدت هذه الافعال لان ذاتها كانت موجبة لها اسقطنا في العقل عدم
صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول
بالحسن والقيح العقليين لانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى
على ما هو قول الاشعية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور
ويجب ان يكون فاعلا للشر فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين
الاصليين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم
الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول
والجواب انما لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائمون به
كأمر فاعل ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لا نسلم انهم
لا يقولون بالحسن والقيح العقليين فان الحسن والقيح بطلان على ما لا يمتنع
الطبع ومتافرقة وعلى كون الشئ صفة كمال او صفة نقصان وعلى
حسب كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين
عما النزاع في المعنى الا اننا نعلم ان يقال ان الله تعالى كمال بالذات حير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والتافص واليه اشار بقوله انما يبحثون
 من كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفياً في ان اندفاع
 الشهية يتوقف على التمتين جوما وانما اختصر على المنع الثاني تعويلا
 على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر
 في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
 الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا
 انا نحكم بان التعقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
 والمعدنية وجدنا الشر من المعدنيات فاما اذا نظرنا الى كون السكين
 قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
 المصو قابلا للقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جامدا لابتأثر عن
 السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق
 اتصال بدنه وجدناه شرا فعلنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر
 وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر
 عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك
 الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان
 ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصور معنى الخير والشر
 والكلام الان فيه ويتقدير التزول عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل
 فلا يفيد اليقين والجواب ان المراد بتصور الخير والشر والتمثيل ليس
 باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور
 لبعضها لهما عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون
 به فقد ان كمال او عدم شر قوله (لا حاجة بنا ههنا الى اراد جوابه)
 انه ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو
 غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئي واحد
 من الشر فان الظلم والازنا والموت والجهل وخبرها ضرور وليست بالالم
 واما ان كثرة الآلام يقتضي غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو
 وجود الشيء والوجود الاعناني وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من
 العدم الاعناني الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاحفة
 لا يختصهم من هذه المضائق اي تصوير الشر ليسان قلته الابنق تمثيل
 الشر فقد بلغ ارتفاع تلك المضائق ونحن نعلم ان هذه المسئلة من الابد

تلخيصاً لها من الزوائد التي لا طائل مجدها فتقول لما بين القضاء والقدر
 والفرق بينهما وبين الصاية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضائه
 تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الازل لازل
 والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية
 والفصية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير
 محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي
 هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على
 تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر
 هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في
 الوجود شر اصلاً نعم يطلق على الموجودات الشر باعتبار انها في انفسها
 شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورها هي اعدام الكمالات الغيرة كذلك
 يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدراً
 لكمالات الغيرة فذلك الوجود يكون شراً وخيراً بالاضافة والعرض
 وهذا كالشمس فانها سبب لتضيئ المركبات وللحرارات والاضواء وغير
 ذلك من الكمالات الانهار بما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شراً
 بالاضافة الى التصديق الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود
 لكنه اذا قس يكون مشغلاً على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار
 ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء
 ليست براهين بل كانت اجاباً لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود
 وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون
 التعريف صحيحاً فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض
 والاضافة وتنسب الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار
 اي الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شراً اصلاً ثم حاصل الجواب
 ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض
 وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خبريته اكثر من جهات شريته
 ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة
 البحث في هذا المقام قوله (لما كان قوى الامسان) تلخيص السؤال
 ان للانسان قوى ثلثا والثالثا عليها بحسب القوة التطبيقية الجهل
 وبحسب القوة الشهوانية والفصية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان
 وتغري الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والجمال اقساما ثلثة
 ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو القالب
 كذلك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق
 ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا التادر هو
 الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون
 الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان
 كماله العلي فلما كان هو العاصم الفاشي يكون الشر اكثر فتقول الكلام
 في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس
 بشئ بالاضافة اليه لانه ليس بشئ **قوله** (لانقض عندك) هذا تنبيه
 على توهمات في الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال
 العلم فمن لا يكون له علم اولا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب
 بالمتع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم
 نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما في الاستعداد فلا يوجب
 لهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردى
 موجبا للعذاب بل ما يمكن في النفس تمكينا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب
 الا عذابا محدودا منقطعا فبزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل
 ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة
 قطعا هذا هو المطابق للثبوت واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك
 السرمد ضرب من الجهل والرديلة فليس بمنطوق على المسق لانه
 لم يثبت الهلاك السرمد في الرديلة بل العذاب المحدود وثالثها ان التاجي
 ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيما من الاثام كما يقوله المعتزلة
 فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وفقا
 على عدد قلوب **قوله** (فدكان يجب ان يكون الضويف موجودا في الاسباب)
 اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المراتب من جملة
 نظام العالم فلو لا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما وجد الله
 تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها من النظام فكذلك وجد الضويف
 لان صدور الافعال الجلية من العبد يتوقف عليه **قوله** (والصدق)
 تأكيد للضويف اي الوفاء بالضويف تأكيد للضويف وانما يسمى هذا

الوفاء لاخبار صادق به اولاًقامة في الدنيا كالمحدود قوله (وتمثلها
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي) وجوب صدور الفعل عن العبد مع
القول بأنه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع
الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك
فلا قدرة اصلاً وجوابه ان الملازمة ثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع
ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن
لاينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد
ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على
ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب
لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمريض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطعة من الفضلات
يجتمع في بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة
ردية حتى اذا آثرت الحرارة القريبة فيها اشتعلت وحسنت الحمى
او انصبت الى عضوتورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان
اذا فصل افعالا ردية تنعش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية
ويجتمع على ما مرود الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة
بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا غارت البدن تأذت بها تأذيا عظيماً
فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لامن خارج
وهو تاراهة الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج
كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف
القول به صلى اثبات المعاد الجسماني وحينئذ لو سئل وقيل لم يعاقب
فان اراد ان فرض الله تعالى من العقاب اي شيء هو سقط السؤال لان افعاله
تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فيجوابه
ظاهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى صلى عيانه ثم
رد السؤال على وجه وجيبه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات
والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا
الوجه ونحوه ان جوابه ان يقال لما كانت النفس الإنسية في علم الباري
خالصة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت اخاضة تلك الكمالات
لكن بحسب استعدادات تلك الجفصل لها من افعالها وكان فيها غوى

فمنها عن تلك الافاعيل الى افعالها قدر تكليفها وتخويفا يكون
 من اسباب ارادته الافاعيل الجبيلة ولما كان الوفاء بذلك التخييف ايضا
 من اسباب ذلك موكداله والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة
 سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجبيلة غاية حافى الباب ان العقوبة يكون
 شرا بالقياس الى الشخص المذنب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر
 النفوس لم ينفذ الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر
 كثير ثم لما لم يكن يدمر ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث
 الانبياء والرسول لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس
 الانسانية وهذا كما ان الهوى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي
 خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهوى بحسب اختلاف
 حركاته واورضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فعال النفس
 الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى
 كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة
 وواعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطيف من الله
 تعالى يفر بهم الى الطاعة ويحنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة
 على الطاعات اذا الاخلال به فيجب ظلم واما العقاب فعن ايضا لارتكابهم
 المعاصي فاذا قبل لهم لم يمسذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قبل
 لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك وانهم يختارون واذا قبل لهم
 اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا
 بل ان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم
 وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة
 الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات
 الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان
 المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى
 ولا يثبت عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء
 وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات في الازال للصور الموجودة
 في العالم العقلي ولا يد لجميع المسلمين ولما سائر الطوائف الافراد
 بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله
 تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل ما يوجد فى عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهه تعالى
 عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح فى مقدمة الجواب عن السؤال
 الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة
 وانما قدم هذه المقدمة ليطهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء
 كان الميقات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب
 عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد و ارادته
 ومن اسباب ارادته فعل الخير والتخفيف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة
 لنظام العالم كان فعل الخير مقدرا فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب
 اولم التخفيف فلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد بين
 ان التخفيف متقدم فى التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والاخر
 ابطال جواب الامام فان القول بطلان تمليل القدر انما يصح على
 مذهب الاشاعرة اذ لا علم عندهم الا الله تعالى لاعلى مذهب الحكماء
 فان كل موجود فى القدر له علة حتى ينتهى الى منتهى العلل والله اعلم
في النمط الثامن في البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعيلة) لما كان
 اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسى او عقلى كان اللذة ايضا قسيتين حسية
 وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق
 بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات
 ثلث مراتب مرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر
 عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة
 يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة
 فان القوى المدركة ما كانت فى نفسها اشرف واغوى يكون لذاتها اتم
 كما ان لذات العين الصاعدة من جبال الحبيب اقوى من لذات العين المربضة وكذلك
 الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راي معشوقه
 من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان
 اللذة فى نفسه اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذته رؤيته
 اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى
 منقسمة فى المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى
 الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى
 وهى جزئيات لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتذلم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية أقوى
وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك
بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة
تابعة لادراك الملايم فن البين اننا اذا اذركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى
بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المتاع وان اقتضى اللذة او الالم الان
هذا الافتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف
حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفسا
بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع
من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة
الصفراء لا يلتذ بالحلاوى بل يعافهسا ويكرهها لا يقال اثبتوا لله تعالى
لذة عقلية فلو كان الالذة حالة زائدة على الادراك لم وجود امر زائد
في ذاته تعالى وانه محال لاننا نقول اللذة فبينا معنى زائد على ادراك الملايم
بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
او نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل
المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كل قوته
العلية يجد لذات عقلية عظيمة فلهذا واصل الى نيل المعقولات فهو
عين اليقين ومثال ذلك العين لو فرضناه بتصور الجماع بانه ادخال
في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل
وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالتفكير مادامت آلفة
بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لا يتمثل فيها عملا تاما
بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فر بما
يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا
الفصل ليس الان في حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقاق غيرها
واما ذكرنا ماذكرنا نفيها على المطلوب بالذات من الخط كما سيأتي
تفصيله قوله (لان ادراك الشيء قد يكون بمحصول صورة مساوية)
يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد
مع ذلك من نيل ذاته مثلا بتصور ذات جال ولا يلتذ بها الا بنيلها
وكان مثلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فحينئذ كفي ذكر النيل
اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول للشيء ووجدانه وهو لا يدل

على ادراكه الابطحاز ودلالة الالتزام مهمومة في الحدود فان قيل لاشك
 اننا نلتذذ بنعيم امرأة حسنة ونخيل الجماع وشرب مشروب فههنا
 الالتذذ حاصل دون نيل الذات فنقول نحن لانلتذذ بل نخيل الالتذذ
 بنعيم النبل وقدم الادراك على النبل لانه اهم منه وتقديم الاعم
 في التمرينات واجب لا يقال قد يتحقق النبل بدون الادراك كما اذا كان
 مشغوا لا باسغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النبل
 لاننا نقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم نبل لملهو عند المدرك لان اللذة
 ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل
 ان اللذة لا يحصل بادرارك اللذيذ فقط بل بادرارك حصوله
 ولا بمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النبل واللذيذ بما هو
 عند المدرك كمال وخير فالمفسر كماله وخير به عنده لاني نفس الامر
 فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذبا به وحيث ان نبي
 الجهل بعد موته فهو ملتذذ به كما في الحياة وان لم يبق لم يتألم لان سبب
 تألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل
 المركب بعد الموت او نفي عدايه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لانفس
 ان الالتذذ بالجهل المركب وانما يلتذ به لو نال مدركه لكن النبل وهو
 وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسببه الشارح زيادة بيان
 والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المناهي ثم يفسرون الملايم
 بما يكون كالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة
 وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التخصيل
 من المشهور لانه لما احتجج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما
 اولي قصرا للسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النبل وتقييد الوصول
 وقيدان انه لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال
 والخير والافق والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخبر والشر فان اراد
 بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الوجود والشر هو المعدوم رجع
 التفسيران الى ان اللذة ادراك الوجود والالم ادراك المعدوم وذلك بطل
 اما تفسير اللذة قلانه يلزم منه ان يكون ادراك الأحوال الحاصلة عند
 احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكفئة وتسم
 المرواح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودة

واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لتظهر فيه واما الكمال فلا كثرون ففسروه بانه حصول شئ لشيء من شأنه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الرديئة والتراكيب الفاسدة كلها كالات لا مكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يقتضي عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان النسبتان الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ما يناسب الشئ ويليقي به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتراكيب الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام والخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا بد التقوض لانها ليست مما يؤثر وبالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شئ آخر فجهاز ان يحس به قوله (اراد الفرق بين الخير والكمال) لا يستزب في انهما متساويان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما بفتي عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وبكال باعتبار البراءة من القوة في تغاير ان مفهومه قوله (ولعل طائفا بظن) نفص على الحد المذكور ونقر به انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير فكلها كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الاتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الاتذاذ بها اكثر والجواب اننا لا نسلم ان الاتذاذ بالصحة ليس فوق الاتذاذ بالحلوة فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمساهمة فالشرط في اللذة حصول اللذيق والشعور به ومهما ضعف الشعور بضعف اللذة فعدم كمال الاتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذا لم يحسوا بها اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا يلتذذ بها كمال الاتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمق الكتاب واما الشارح فحاف فقد وجهها التفتض بعدم التذاذ النفس بالصحة وجوابه بنى ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرر السؤال الثاني اربعين
المرضى قد بكرة الخلو مع ان الخلو كمال وخبر فذلك ادراك الكمال والخبر
متحقق ولالذة والجواب ان لا نسلم ان الخلو في هذا الحالك كمال وخبره
قوله (وانه قد يصح اثبات لذة ما يقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا
النقط اثبات اللذة العقلية وكما انه عنها بالبهجة والسعادة التي عنون
النقط بهما ففي اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف
ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف
على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت
وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الما صفليا او كان وقع منا احتراس
مانع عنه وليس كذلك بيه اولا في هذا الفصل على اما طة هذا الوهم
بانه ربما يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة او ربة لتقدم الذوق
والوجدان كما ان العنق قد يعلم من طر يق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل
اليه وصاحب الحمية اذ لم يعرضه آفات الامقام فر بما لم يحجز عن المناولات
الردية فان ذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية
او عن الاتام العقلية القدرح في وجودها ثم بيه في الفصل الاخير على
المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كالا
اذا حصل صارت ملته به لتقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله
فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل
حصلت الالذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج
فهو كافي النوم فنه ربما يتكيف الذائفة بكيفية الخلاوة مأخوذة من الصور
الخزونة في الحبال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتلم في المنام من رأى امرأة
بشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية
فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست
الاكيفية مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر
العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان الانسبة لاحدهما
في الشرف الى الآخر واما الثاني فلو جهين احدهما ان الادراك العقلي

واصل الى كنهه الشيء حتى همز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم تميز
 بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت
 وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك
 الحسي فلا يصل الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى
 وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية
 واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات
 العقل اشرف من مدركات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة
 الحسية **قوله** (وقال ايضا انا نجد عند الاكل) نفي به اننا لانعلم انه الجوهر
 العاقل او ادرك شيئا كان ملتذ به قولهم لان ادراك الاشياء على ما هي
 عليه ملائم له وكال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث
 لا يستقيم بالاعتناء والفسر فاننا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة
 مخصوصة هي اللذة وتميز بينهما وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب
 والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذاتية واللامسة قدر ادركت
 من المعلوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكننا لا ندري ان تلك
 الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا بمرهان
 ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس
 قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها ~~فان قلت~~ بل ما يمنع
 استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فتقول لما كان الادراك
 نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة
 لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة
 مفارقة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز
 ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب
 عن الاول اننا لم استقر بنا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله
 حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا
 ادراك الا لئلا يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك
 ونيله اوحالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة
 للعقل ولا تضر المناقشة في العارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت
 المعقولات ونالها من حيث هي كمال لها وجب التذاد بها وانفساء
 الالتذاب بسبب فقد ان يقدم من هذه القيود **قوله** (واعلم ان هذه السواغل

التي هي كما علمت بعد اثبات الذات العقلية أراد اثبات الآلام العقلية
 وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت
 فيها هيئات رديئة منفية لكمالاتها فسادات متعلقة بالبدن كان لها
 عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالاتها
 فحصل لها الآلام اذ لا لم ليس الادراك المتأني للكمال وتنبه وكان للذات
 العقلية اقوى من الذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام
 الحسية قوله (لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات
 فاضت عليها) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط
 وارتفاع الموانع والالام يستلزم الافاضة ولترك هذه المقدمة لم يتنجح
 الى هذه النهاية وكان التقسيم اظهر فيقال فوات كمال النفس اما امر
 عدمي او امر وجودي وانما مثل العدمي يتقصان الفرقة والوجودي
 بالامر المضاد لعدم المحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال
 بالعلوم مع الاستعداد لهما من المهمين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس
 بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي
 ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم
 الامام في كلام النسخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور
 والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق و اشار الشارح بذكر
 ذلك التقسيم والمحكم الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين
 اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان اوجود امر غير
 راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية
 لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية
 بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان
 في القوة النظرية قوله (واعلم ان رذيلة النقصان النفوس) اما ان يدرك
 انه لها لذات وكالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كابلها
 والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كالات فاما ان يكتسب الكمالات
 وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب استعداد الكمالات وهم الحاسرون
 اولا فاما ان يشتغل بما يضر فهم عن اكتساب الكمالات كالمتفلسين
 بالدنيا اذا لا اشتغال بالامور القسائية صارف عن الاشتغال بتحصيل
 الكمالات وهم المعرضون اولا وهم الجهلون الذين لا اشتغال لهم
 بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفا في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما
فهم في لذات لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلية او في
العملية فان كانت ناقصة في القوة العلية فان لم يكن لها شوق الى كمالها
فهى على جنبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهى
في العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون
مشتاقا الى ما لا يمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد
اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفاجات اخلاقا وملكات ردية راسخة
او غير راسخة فتغذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت
بسبب غولش غريفة زالت فبرول بالتدرج قوله (والحجة الثانية) قرر
الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التاسخ فاما ان يتعلق بدن
آخر كما فارقت بدنها اوتبقى خالية عن التعلق زما نائم يتعلق بدن آخر
والاول يلزم منه محال لان احدهما انه مهسا فسد بدن يجب ان يحدث
بدن آخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد جسد ابدان
على عدد النفوس والاتعلق بدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم
الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطلة في الطبيعة وهذا التقرير
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناهي معنى على امتناع
التعطيل كاهي واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة
بشئ بدن واحد فينصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من
الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد
الشارح الاقسام في تقرير الحجة وأما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو
ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره بما ذكر
في الاقسام الاخر في البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة بدنين
وهو محال وقوله ويعود المحالات المذكورة اشارة الى ما لم من اجتماع
النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلاثة لكنه رد عليه وجوه من الاعتراض
احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم
اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم يفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه
فالزديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتداورها

مستفح غاية الاستباح وثانيها على قوله او يحدث للبعض الآخر نفوس
 ويلزم منه محالان فان عدم الاولية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان
 الا لبعض النفوس والا لم يجوز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
 وثالثها على قوله وما ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لاحاجة
 اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال
 لو تعطلت النفوس بايد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس
 متعددة بدنا واحدا ولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق
 كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء قسادل بدن كونه بدن آخر وان يكون
 عددا لا بد ان الكاشنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت
 الوف الوف في يوم واحد يقتل او يباه او غير ذلك ونعم بالضرورة انه
 لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا
 فاما ان يصل به فلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع
 فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف قوله (واعلم ان كل
 خير مؤثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افراط يكون
 عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون
 حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق
 ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة
 من وجه فان ~~مشتاقا~~ الى مشوقه فلا بد ان يكون المشوق حاضرا
 في خياله فاما عن حبه فن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن
 حيث انه غائب عن حبه طالب له والاول تعالى منزّه عن الغيبة والطلب
 فاستحال الشوق عليه وكما انه ينتهج بذاته وكل من عرفه لابد ان يكون
 مبتهجا به ملتذا بعرفانه فكيف كان ادراكه اتم كان التذاده اشد فلهذا تفاوت
 ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب ذوات مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القبول
 في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث
 هو كما لا يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس
 ادراكه واستدلتم على حب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشيء على نفسه
 وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال اخر
 فلا يلزم من ايجاب ادراكه غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم
 وجوب اشتراكه لمختلفات في الاحكام فقوله وان كان غيره كان ادراك الاول
 لكماله مخالفا لادراكه غيره فيه مساهلة لان الثاني مائتاً من المقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا
لحبه * هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالا فافاض المتوالية * وفاض
عليها من عالم القدس بالا فاضات المتوالية * وانه اشرف ما كتب
في الكتب * وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب * لا يعرف قدره الا من
ابدى عنده الله بذهن وقاد * ونظر في العلوم بقاد * ولا ينفع به الا
ذود به بتوجيه المباهات * او فكرة متغلطة في المبادئ حتى
ينتهي الى الغايات * فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه
فهو بهذا الكتاب اوجب * والنهي عن اضاعته واذا
عنه الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب * وفقنا
الله تعالى وجميع طائفي الحكمة لدرك الحق *
وفقنا وعلى مقامات الصدق * انه على كل
شيء قدير * وبالاجابة جدير *
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله اجمعين

٢٢

٢

طبع في المطبعة العسامة
في غرة ربيع الآخر من سنة
تسعين ومائة وثلثمائة
من هجرة من له المحمد
والشرف

